

عالم الفكر

العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٢

المجلد الثالث

- ١٩ الفولكلور والميثولوجيا
- ٢٠ المأثورات الشعبية والعالم المعاصر
- ٢١ التكرات الشعبي
- ٢٢ القصص الشعبي
- ٢٣ أصول البنيوية



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)

مدير التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت * إبريل - مايو - يونيو - ١٩٧٢
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الإعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٢

المحتويات

المأثورات الشعبية

٣ بقلم الحرد	لهيد
١٥ دكتور عبد الحميد يونس	الولكلور والبيولوجيا
٥٥ الأستاذ أحمد رشدي صالح	المأثورات الشعبية والعالم المعاصر
٨٢ دكتور محمد الجوهري	التراث الشعبي بين الولكلور وعلم الاجتماع
١٢١ دكتورة سحر القفاوي	القصة الشعبي
١٥١ دكتور محمود فهمي حجازي	أصول البيوتية في علم اللغة والدراسات الأنثولوجية

آفاق المعرفة

١٨١ ترجمة وتعليق الأستاذ صفوت كمال	تعطيل عناصر الرواية
٢٠١ دكتور أحمد عيسى	الولكلور والحضارة

أدباء وفنانون

٢٢٧ دكتور أحمد كمال زكي	الإسمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية
-----	----------------------------	---------------------------------------

عرض الكتب

٢٥٩	وجوه مختلفة للفنان المراهقة
٢٦٩	شيخ المجاعة يتعد أو الحرب عبد الجوع
٢٨٢	الفكرة الماركسية الثورية

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم

المآثورات الشعبيّة

تقديم

لقد خطت الدراسات الانسانية خطوات كبيرة ، في سبيل الكشف عن الأبعاد النفسية والاجتماعية والحضارية للانسان ، على اختلاف ظروفه المادية والمعنوية . وكان من الضروري ان يضاعف العلماء جهودهم ، لكي يتجاوزوا مرحلة المواجهة الموضوعية للظواهر الثابتة والمتغيرة ، في حياة الأفراد والجماعات ، الى التنبؤ العلمي بنتائج الظروف المتغيرة بمجلة متزايدة السرعة في العالم المعاصر ، وهو التنبؤ الذي يدخل ارادة الانسان ، لا لمضاضفة الطاقة المادية لحسب ، ولكن في معاونة الانسان على استحداث التوازن الكامل بينه وبين بيئته المادية التي يتغير قوامها تغييراً يكاد يكون تاماً في عقود قليلة من السنين . وادى هذا الحافز الى ان تتخذ العلوم الانسانية مكانها الى جانب العلوم الطبيعية ، وكانت في الأجيال الماضية من هذا العصر الحديث قد تخلفت عن العلوم الطبيعية بعض الشيء لأنها لم تكن تخضع للمنهج العلمي ، بمفهومه الحديث ، وهو النهج الذي يرتكز على الملاحظة من ناحية ، وعلى امكان التجريب من ناحية أخرى .

✻ اشرف على اختيار موضوعات هذا العدد وراجع مادته العلمية الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس .

وليس من شك في أن هذا التقدم ، الذي أحرزته الدراسات الإنسانية ، قد دفعها دفعا الى التخلص من الاحتكام الى المنطق الصوري وحده في الاستدلال والحكم ، والاعتماد بمنهج العمل الميداني في رصد الظواهر ، التي ترتبط بحياة الكائن الانساني ، في تفرد وجمعه وانتشاره عبر الزمان ومبر المكان . وإناذات العلوم الاجتماعية من رصد الظواهر ، لم تتبعها وتصنيفها والموازنة بينها ، وانتهت من هذا كله الى العكوف على محصلة الجهود الميدانية المختلفة ، وبرزت الى الوجود المقارنات التي اعترت نتائج صحيحة أو مقاربة الى الصحة ، وأعانت في الوقت نفسه على وضع فروض ، تتطلب الملاحظة وتتابع الرصد ، ولم تكن قبل التوصل بالمنهج الميداني لتخطر على بال مشغغل بالفلسفة ، يغلب عليه التأمل والاعتزال ، وقد يجنح في أكثر الأحيان الى تعميم القواعد والأحكام . ومن أهم الانتصارات ، التي حققتها مناهج العلوم الاجتماعية ، أنها صححت الكثير من المفاهيم التي كان يصدر عنها المؤرخون ، بل والمتخصصون في دراسة اللغة والآداب ، ولم يعد الأمر في هذه المجالات جهداً تقرييراً ، أو قاعدة منطقية محددة ، أو ذوقاً فردياً لا يستند الى بعد نفسي أو اجتماعي أو حضاري .

وفي هذه الفترة التي تتحقق فيها تلك الانتصارات الباهرة في الدراسات الاجتماعية ، تقرب العلوم الإنسانية كلها تقريباً من العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وتحول بالتدريج الى التجربة الوضعية ، بمفهوم العلم الطبيعي ، ويسلم العمل الميداني في بعض هذه الدراسات الإنسانية الى العمل العملي ، ولا يكون ذلك مقصوراً على الخلايا الأولية وأتاحة البيئة الطبيعية التي تسمح لها باستمرار الحياة ، بل والنمو في غير الوسط الذي درجت عليه مذ وجدت الى الآن ، ولكن منهج التجربة ينسحب على أفراد من النوع الانساني ، في هذه المرحلة أو تلك من مراحل العمر ، وتخضع التجربة للرصد والتسجيل ، وتقاس نتائجها بما في طبيعة التجربة العلمية من تنبؤ محدد . ولا يزال العلماء يكفون على تجاربهم ومعاملهم ، لكي يسبوا جنباً الى جنب وبنفس الخطوات الفساح التي تخطوها العلوم الطبيعية ، وتلتقي الدراسات النفسية والاجتماعية بالدراسات الطبية ، ويصبح الطب النفسي والتكيف الاجتماعي والثقافي من الدعالم التي لا يستطيع الطبيب أن يتجاهلها في حياتنا المعاصرة .

ونحن لا نستطيع أن نغفل الدراسات الخاصة بالماثورات الشعبية في هذه المجالات ، التي تعمرها العلوم الإنسانية بصفة عامة ، والاجتماعية منها بصفة خاصة . وإذا كان علم الفولكلور ، أو المأثور الشعبي قد ظهر بصورة لها قدر من الاستقلال في منتصف القرن الماضي ، فان ذلك يشير الى حقيقتين بارزتين ، الأولى ان الاقتصار على الآثار المادية لحياة الانسان لا يمكن ان يعطي البعد الصحيح أو القارب لثقافة مرحلة أو عصر . ودفع ذلك المؤرخين والأثريين معاً الى البحث عن وثائق أخرى ، يمكن أن تمنحهم تلك الأبعاد الثقافية والحضارية ، واهتدوا آخر الأمر الى ان المأثور الشعبي كليل بسد تلك الثغرات في الدراسات الأثرية والتاريخية . أما الحقيقة البارزة الثانية فهي أن تداعي الحدود بين البيئات والجماعات ، بفضل الطاقات الجديدة ، وانتشار بعض الجماعات في بيئات جغرافية مختلفة مما ألغى في أوطانهم ، بفضل الثورة الصناعية ، قد أتاح للدوي الملاحظة أن يسجلوا ظواهر كثيرة ومنوعة وهي ظواهر ، وإن بدت جديدة على أولئك الذين يلاحظونها أو يسجلونها في أول الأمر ، إلا أنها انطلقت بعد ذلك بأنها تشبه ظواهر أخرى ، لجسمها

المآثورات الشعبية

الأثار والنصوص القديمة أو الماضية من ناحية ، وتكاد تعادل بعض ضروب التعبير والسلوك في الرحالة انفسهم من ناحية اخرى . وتجمعت محصلة هذه الملاحظات ، واثرت في مناهج الدراسات الانسانية كلها واحكامها .

ونحن في المجتمع العربي قد تأثرنا هذا التطور من غير شك ، واخذنا بالمناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية ، وتوسلنا بالعمل الميداني ، واخذنا بطرف من العمل العملي في دراسنا ومباحثنا الاجتماعية والنفسية واللغوية والأدبية، وبرزت المآثورات الشعبية، كمادة رئيسية من مواد العلوم الانسانية، وتنوعت زوايا الرصد لهذه المادة بتنوع التخصص . ولكن هذه الحقيقة لا يبعد بيننا وبين الجهود المبذولة لاستحداث التكامل الذي يفيد من تعدد زوايا الرصد ، والذي يضع سياق الملاحظة ونتائجها تحت نظر الجميع ، ليفيد العلماء من الحصيلة الكاملة للدراسة والبحث، وحتى لا تتكرر الجهود في غير طائل . . ومن أجل ذلك حرصت مجلة عالم الفكر ، التي جعلت اهتمامها الأول بالحضارة القديمة والمعاصرة معا ، أن تناقش في هذا العدد **موضوع المآثورات الشعبية** ومكانها من الدراسات الانسانية من ناحية ، ومن الحضارة المعاصرة من ناحية اخرى . ومما يدل على الحاجة الماسة الى ظهور هذا العدد الخاص بالمآثورات الشعبية أن منظمة التربية والعلوم والثقافة المنبثقة عن جامعة الدول العربية قد عقدت منذ شهور قليلة حلقتين للبحث والمذاكرة ، تدور **اولاهما** حول الأصالة والمعاصرة في عالنا العربي ، **والثانية** حول وجوه التشابه بين المآثورات الشعبية العربية . وهذا يؤكد أهمية العناصر الفولكلورية في حياتنا المعاصرة ، ويبحث في الوقت نفسه على وجوب تضافر القوى في سبيل التمييز والجمع والتصنيف ثم الدراسة . ولن يتمكن العلماء العرب من ذلك ، الا اذا اتفقوا على المفاهيم والمناهج ، واتيح لهم ان يتعرفوا على جهود الذين تقدموهم في عالنا المتغير ابداً .

ولا يدل موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » على علاقة امرتها مرحلة من مراحل الدراسات الانسانية ، وانما يدل في الواقع على طبيعة المادة الثقافية حتى في هذا العصر الحديث ، واتصافها من ناحية الوظيفة الحالية او السابقة بعالم الميثولوجيا . **ومقال الأستاذ الدكتور عبد الحميد يونس** يجمع في عرضه بين السياق التاريخي لعلم المآثورات والشعبية من ناحية ، وهو السياق الذي افاد من علماء الأساطير ، وبين المآثور الشعبي الحي ، الذي تحول من اصل اسطوري .

ومهما يكن من امر اختلاف العلماء على علاقة لعلوم الانسانية ببعضها ببعض ، ومهما يكن من امر اولئك الذين جعلوا الفولكلور منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، او منشعباً عن الأنثولوجيا ومكملاً لها ، فان الجميع يتفقون على أن الفولكلور الآن علم من العلوم الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام والدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان أو الأنثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمي القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة العملية أيضاً .

ومن أهم النقاط التي تعرض لها موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » هي الحكم على تلك الأشكال الأدبية المعروفة بالسر الشعبية ، والتي تحكى الواقع ، وتفتح في الوقت نفسه عالم الاحلام ، وهذه الملاحم ليست مادة الدراسات اللغوية والأدبية فحسب ، ولكنها مادة خصبة لعلم

النفس وبقية من العلوم الانسانية ايضاً لانه تستوعب الكثير من الملاحظات الواقعية في بيئة ثقافية خاصة ومرحلة تاريخية معينة . وهذا ينسحب على اغلب المواد الفولكلورية ، التي تتجاوز الادب الشعبي الى سائر المعارف الشعبية .

ومن الاضاف للفولكلور في هذا الجيل ان نسجل انه لم يعد محصوراً في البقايا والرواسب ، وأنه قد تجاوز الهدف التاريخي ، الذي يبحث عن البعد الثقافي أو الحضاري لنص أو نقش أو معبد ، وأصبح يستهدف دراسة الإنسان من حيث هو إنسان في بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الأخرى ، ومزوداً إياها بالملاحظات والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة كالامة والطبقة واصحاب مهنة بعينها والجماعات المؤقتة ، كالانضواء في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم ... أصبحت هناك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد وباختلاف طبيعة الجماعة ... والإنسان المعاصر ، مهما كان حقله من العلم ، يعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ..

وليس من شك في أن ظاهري « الثبات » و« التغير » هما اثنان تشغلان أذهان الدارسين الآن فيما يخص التطور الانساني بصفة عامة ، وتطور الحضارات المعاصرة بصفة خاصة . ومن الطبيعي أن تفتقر الدعوات الخاصة بالتقارب الواجب بين المجتمعات بجهود تحاول أن ترصد وجوه الشبه والخلاف بين الثقافات من ناحية ، وتعمل على دعم العلاقات الدولية على الأساس الثقافي أو الحضاري من ناحية أخرى .

ولقد عني الأستاذ أحمد رشدي صالح بأن يعبط اللثام عن مكانة المأثورات الشعبية في العالم المعاصر ، وهو موضوع دقيق ، اكتنفته بعض النظريات التي شاعت في الأجيال الماضية ، والتي جعلت المأثور الشعبي يرادف التخلف أو الجمود أو التثبيت المبالغ فيه بالماضي .. ولقد حرص الكاتب على أن يعرض لأهمية الجهود المبذولة من قبل اليونسكو في هذا المجال ، لأن هذه المنظمة المعنية بالتربية والعلوم والثقافة قد أدركت أن تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساهمان على دعم العلاقات الدولية ، وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية أو الروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون الدولي فحسب ، بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والتكويرات التي لا يمكن تجنبها .

ومن أهم ما تعرض له الكاتب البيان الذي أصدره خبراء اليونسكو عن المأثورات الشعبية والعالم المعاصر وهو البيان الذي قالوا فيه : « إن عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كاسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً : بتأثير تبدلات الحياة المادية ، وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج ... وانتهى الخبراء الدوليون الى أن الحل الوحيد لذلك الصراع الحاد بين الثقافات التقليدية والمؤثرات الخارجية الجديدة هو أن تمكن الشعوب النامية من : استحداث توازن صحيح يقوم على بناء ظروف جديدة لا تنسلخ عن القيم التي عاشت عليها دهرًا طويلاً . وهذا الحل يعني بالمواد الفولكلورية عناية قصوى ، ويعمل على تمييز صيغها ووظائفها ووجوه استعمالها » .

وأبرز الأستاذ رشدي صالح « أن هناك فرقا في معدل التغير بين المأثورات الشعبية والبيئات المادية ، واستخلص من هذه الموازنة أن التغير في المأثورات الشعبية لا يتم آليا كالأفعال وردود الأفعال ، بل أن اندثار بعض المأثورات الشعبية وتثبيت بعضها الآخر ليس العاملين الوحيدين في هذا المجال : فإذا جاز لنا أن نقول أن هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدي إلى التغير في المأثورات الشعبية ، فإنه يجوز لنا كذلك أن نقول أن هناك قوة جديدة معارضة تؤدي إلى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغير » .

ولقد حظى **القصص الشعبي** بالقدر الأكبر من عناية العلماء والادباء ، في العالم المعاصر الذي يواجهه الخوف من فقدان عنصر الأصالة في الإبداع الأدبي ، رسميا كان أو شعبيا . وتعتبر **الدكتورة سحر القملاوي** في مقالها من تعدد مناهج الدراسات التي مرصت للقصص الشعبي على مدى قرن كامل ، وفي الشرق والغرب على السواء . ولعل هذه الجهود تنطق وحدها بأهمية التراث الشعبي من جانب ، وبتقارب أساليب الشعوب في الإبداع القصصي من جانب آخر .

وعندما تتبع مختلف العوامل التي تؤثر في تطور القصة الشعبية ، وتلقى عليها الظلال عبر الزمان والمكان جعلت أهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة أو التدوين . وانخلت من كتاب **الف ليلة وليلة** الوثيقة الأدبية التي تمثل خصائص مرحلة الكتابة الأولى ، فجمومة القصص التي تضمناها هذا الكتاب لم تؤخذ من أفواه القصاص مباشرة ، وفي مقدمة الكتاب نص يذهب إلى أن له أصلا مدونا منقولاً من الفارسية ، أو الهندية قبل الفارسية ، ومن أجل ذلك اُسِّمت قصص الليالي بخصائص مرحلة التدوين . وأماطت اللثام عن « أن القصة إذا وصلت إلى مرحلة الكتابة كان ذلك إيذانا ببروز أثر القاص الفرد ، بل كان ذلك إيذانا باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقورية الإنسان الفرد الفنية » .

ومن الطريف أن الطريق الذي يسلكه الدارسون في تصنيف الحكايات الشعبية ووضع جداول لها هو نفسه الذي اتبعه ، ولا يزال يتبعه القصاص ، عندما تبدأ مرحلة التدوين ، فتبرز ، الخصائص الفردية ، ولذلك فإن الاهتمام بدراسة القصة يساير مراحلها في التطور من الانتقال الشفاهي إلى التدوين ، وهي في المرحلة الأولى تهم علماء الأنثروبولوجيا والأنثولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ ... الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ، ولكنها في المرحلة الثانية بعد أن تثبت على صورة واحدة ، وتصبح زاد الصفوة من الناس بفضل التدوين ، فإنها تكون موضع اهتمام نقاد الفن والدارسين للعبقورية الفردية .

ومن السمات البارزة في الحكايات الشعبية أنها كثيراً ما تتوصل بشير الكلمة . ولقد فطن بعض الباحثين إلى أهمية هذه الخصيصة ، فكف على تتبع آثار القصص الشعبي في الفنون التشكيلية والزمنية . ولقد سجلت **الدكتورة سحر القملاوي** مثالي لتلك الجهود ، **الأول** بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل ، **والثاني** بحث عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل أغنية . ولذلك اتسع المجال على الباحث في القصة الشعبية فإن عليه أن يلجأ إلى أغنية أو

نقش زخرفي يصل الى شكل من اشكال الحكايات الشعبية قد اندثر ولم يبق ما ينم عنه الا هذه الآثار .

ويظهرنا هذا المقال على اختلاف مناهج الدراسة في القصص الشعبي باختلاف الأغراض ، ويعرض للمدارس التي كانت تحاول الكشف عن البيئة الأولى للأشكال القصصية الشعبية .

ومهما يكن من شيء فقد لخصت الدكتورة سهر مناهج الباحثين في القصص الشعبي وردتها الى « مدارس ثلاث » الأولى ترى الأصل الواحد ، وتامل أسباب انتقاله ، والثانية ترى الأصول المتعددة تنبت في آن واحد في ظروف متشابهة ، وإزمان أو سلم حضارة متكرر ، والثالثة لا تفرض فكرة الأصل باديء ذي بدء ، وإنما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقصصا موهوب وراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فإذا كان القاص الموهوب ينتقل ، فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الأنثروبولوجيا هي التي تتحكم في مسار القاص الموهوب ويحدد له انتقالاته .

وأكدت الدكتورة سهر القلماوى الخصيصة الأدبية للقصص الشعبي الذي مهما يكن خضوعه للدراسات الاجتماعية والنفسية على اختلافها فانه ، أولا وقبل كل شيء فن أدبي ، وإن كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل الدراسات الإنسانية وسواء عاش على السنة الرواة ، أو دون في كتاب ، أو استلهمه أدب عبقري ، فانه في جميع صورة يحكى الاختلاف في الشكل ، ويعكس مرحلة التطور ، ويبقى انفعال الجماهير به ، وهو الانفعال الذي اقتحم الوسائل الجديدة للاتصال بالجماهير كالراديو والتلفزيون .



والعلاقة العميقة بين الفولكلور وعلم الاجتماع ، فيما يتصل بالتراث الشعبي خاصة ، لا يمكن أن يتفصل عنهما واحد من المعنيين بالدراسات الإنسانية . والواقع ان مناهج علم الفولكلور وأبحاثه الميدانية والمقارنة قد أسهمت بصورة فاعلة في فهم المجتمعات على اختلاف أطوارها وبيئاتها الثقافية ، والواقع كذلك ان علم الاجتماع قد أمم - ولا يزال يمد - المتخصصين في التراث الشعبي بالملاحظات والظواهر والأحكام التي ألقت الكثير من الضوء على الآداب والفنون والممارسات الشعبية . ولقد عرض الدكتور محمد الجوهري في دراسته عن **التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع** للكثير من المجالات التي يلتقي فيها هذان العلمان اللذان أصبحا متعاونين ، وأصبح المنهج التكاملي بينهما هو الذي يحرص عليه المتخصصون ، حتى بالمعنى الدقيق للتخصص ، في فروع هذين العلمين . وأوضح الكاتب مفهوم الثقافة الشعبية ، وعرض لبعض المحاولات التي حدثت هذا المفهوم ، وجعلته موضوعا لفرع معين من فروع الدراسات ، وبخاصة « الأنثولوجيا » فهناك دائرة تسمى بالثقافة الشعبية في المجتمعات المتحضرة ، وأخرى تهتم بها عند البدائيين . ومهما يكن الاتفاق أو الاختلاف بين العلماء في تحديد المجالات الخاصة بهذا الفرع أو ذاك من العلوم الاجتماعية ، فان الدكتور الجوهري لم ينحرف عن غايته الأساسية

من المقال ، وهي توضيح العلاقة الحميمة في التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع ، من خلال النظرة السوسيوولوجية الى هذا التراث الشعبي خاصة .

وذكر الانتباه على الاتجاهات الاربعة الرئيسية في مثل هذه الدراسة ، وهي **الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسيوولوجي والاتجاه التاريخي والاتجاه السيكلوجي** . وهذه الاتجاهات تدعم المنهج التكاملي ، مهما تتابعت أو اختلفت ، وهي تساعد على الوصول بالدراسة الى غايتها المنشودة ، وهي التي تقوم اساساً على تفسير العلاقات بين الشعب وبين الثقافة الشعبية . وأوضح ان حامل التراث الشعبي هو الذي ينقل عناصر الثقافة الشعبية عبر الزمان وعبر المكان ، أي ان الدراسة لتاريخية الجغرافية لا يمكن ان تستغنى بحال من الاحوال عن الاهتمام بالأفراد حملة التراث الشعبي . ويُجمل **الدكتور الجوهري** الجوانب التي توضحها النظرة السوسيوولوجية الى التراث الشعبي فيقول أنها :

١ - نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية ، التي يتكون منها الشعب ، من التراث الشعبي ، أي الوقوف على « حملة التراث الشعبي » .

٢ - الاسهام الذي قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (أو الفئات) الى التراث الشعبي أو بمعنى آخر توضيح الاصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة .

٣ - اقاء الضوء على علاقة الفرد المبدع بالتراث الشعبي .

٤ - الكشف عن القوى الإبداعية الخلاقة للشعب .

٥ - ملاحظة تغير التراث سواء في الماضي أو الحاضر . والرؤية الواضحة لديناميات التغير في التراث الشعبي هي المؤثر الذي يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير في المستقبل .

وبين **الدكتور الجوهري** آخر الأمر عوامل البقاء والتغير في التراث الشعبي في المجتمعات المعاصرة ، على تبيان حظوظها من الأخذ بأساليب الحياة العصرية ، وهو يؤكد أن « صلاحية عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتين بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى » . وهذا التأكيد المروءة الوثقى بين التراث الشعبي وبين أشكال الوجود الاجتماعي يمين على رصد حركة التغير في هذا التراث في الماضي ، وعلى معرفة الظواهر المعاصرة بأبعادها الثقافية والحضارية ، ويساعدنا على التنبؤ بما سوف تتحول اليه الظواهر في المستقبل ، وهو التنبؤ الضروري في المجتمعات التي أصبحت تعنى بالتنمية الاجتماعية على أساس علمي صحيح .

وتقودنا هذه النظرة السوسيوولوجية التفاعلية التكاملية الى مواجهة الفولكلور لشكالات الحضارة المعاصرة . وليس من شك في أن المشغوفين بحاضر الانسان ومستقبله قد نبهوا الى ما تستحدثه الحضارة الآلية المعاصرة من انقلاب في أساليب المعيشة ، وما يستتبع ذلك بالضرورة من اضطراب كثير من الأوضاع والعلاقات الاجتماعية . ولم ينس المفكرون تلك الصيحات التي صدرت في

ثلاثينات هذا القرن حول ما يمكن ان ينشأ من صدمع بين الحياة المادية للانسان ، وهي الحياة التي تتغير بعجلة متزايدة السرعة ، وبين الجانب الروحي من الوجود الانساني . وركز العلماء والفلاسفة في الجبل الماضي على مقومين رئيسيين هما سيادة الآلة على ارادة الانسان بفضل التقدم المدهل في التكنولوجيا ، وغلبة النظرة العلمية اومحاولة تغليبها على الأقل في الحكم على حاضر الانسان ومستقبله ، وأدرك اولئك وهؤلاء ان الزاوية بين الجانب المادى من ناحية ، وبين الجانب الروحي من ناحية اخرى تأخذ في الانفراج بحيث توشك ان تنفصم احداها عن الاخرى . وتكاد تلخص هذه الظاهرة مشكلات الانسان من أساليب الحضارة الآلية المعاصرة .

ولقد تخلص **الدكتور أحمد مرسى** من محاولة التعرف على مقومات الحضارة بشكل عام او تعريفها الى مقومات الحضارة المعاصرة . وأشار الى خطأ شائع في محاولة التكيف مع اوضاع الحضارة المستحدثة ، من ذلك اننا نستخدم في احيان كثيرة بعضاً من مفاهيم مورولة او تفسيرت قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة . ودعا الى النظرة التكاملية ايضاً في مواجهة مشكلات العصر فان « أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك ان فهمنا الصحيح للظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات ، جعلتها تقف متميزة مما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من هذا العالم او ذلك ، انها تفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة والمتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة متعزلة احداها عن الاخرى ، ولكن بشكل ينتظم جميعاً في وحدة واحدة » .

ولا ريب في ان مشكلة المشكلات في مواجهة الحضارة الحديثة ، بقوامها المادى المتغير ، والذي يعمل على تغيير كل شيء في وقت واحد ، هي استحداث التوازن الضروري بين **الاصالة** التي تجعل الحياة الانسانية استمرراً متصلاً لمعارف وخبرات وتقاليد سابقة ، **والمعاصرة** التي تجعله يستطيع مسايرة التغير النادى في علاقاته وشروط سلوكه ، بحيث لا تتعرض حياة الفرد للتصدع ، ولا تصاب حياة الجماعة بالتفكك والروال . ومن اجل ذلك ركز **الدكتور مرسى** الانتباه على وظيفة الثقافة في التكيف مع الأوضاع الجديدة ، وذكر ان التغير ومداه يرتبط أساساً بالتركيب الثقافي للمجتمع . والانسان يفيد من تجاربه وخبراته ابداً ، ولذلك كان الجانب الوظيفي هو الفيصل في القبول والتعديل والرفض . وهو يعترف بأن التقدم الذي احرزته العلوم الطبيعية والتطبيقية لا توازنه ، او تقاربه ، النتائج التي حصل عليها المتخصصون في العلوم الاجتماعية والنفسية .

ومن أهم ما أوضحه **الدكتور مرسى** في مقاله الباعث على الاهتمام بعلم الفولكلور الذي مر في تاريخه القصير بأكثر من مرحلة ، والذي أصبح بمادته ومنهجه من الحسوافز على تقدم العلوم الاجتماعية ، بحيث توازن او تقترب من العلم - بمفهومه الخاص - وهو المطبخ الذي يدخل ارادة الانسان في الملاحظة والتجربة والتنبؤ ، والذي يجعل تقدم الفرد والجماعة مساهراً للتقدم المادى في الحضارة الآلية المعاصرة .

وعندما نحاول أن نتبع الفكر الانساني لعالم ، وما يتصل به من المعارف الفولكلورية والانثولوجية والانثروبولوجية ، فاننا لا نعجب عندما نلاحظ ان هناك فلسفة للاتجاه العلمي ، الذي غلب على التفكير ، منذ اوائل القرن الماضي تقريباً ، وأن هذه الفلسفة قد حاولت ان تحل اللغز الكبير في الظواهر

والكائنات وهو الفلز القائم على ما بين الثبات والتغير والوحدة والاختلاف من أواخر . ومهما تكن النظريات التي شاعت في حقبة أو جيل ، فإن هذا الاتجاه العلمي وما أثمره من فلسفة قد أثر في الدراسات الإنسانية . وهذا يفسر التشابهات التي وجدها الدارسون في مجالات التراث الشعبي على اختلافها . ولقد حاول الأستاذ صفوت كمال أن يعرض لمناهج الباحثين في متابعة الثبات والتغير أو الوحدة والاختلاف في العناصر الفولكلورية من خلال جهود شخصية ، تعد متمكناً بارزاً من معالم البحث في التصنيف وما يثمره من نتائج واحكام ، وهي شخصية ستيت تومسون .

ولقد أثار الأستاذ صفوت أن يعرض بحثاً عن « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلوري » لستيت تومسون وأن يطلق عليه . وكان من أول ما استرعى الانتباه هو وجود عناصر كثيرة شائعة في كل مادة فولكلورية ، مما يدفع إلى عقد موازنات لها أهميتها بين هذه المواد المتشابهة . وأسلم ذلك إلى اصطناع منهج التصنيف لتنسيق المواد وتحديد خصائصها وتيسر تتبع التشابه والتغير ومنطلقه ومناهج . ومن أبرز الذين رادوا الطريق إلى هذا المنهج العالم كبير أنتي آرني Antti Aarne الفنلندي ، الذي يقرن اسم ستيت تومسون به دائماً ، وقد رأى آرني ومن سار على طريقته وضع فهرس لأجزاء الصور التي تتألف منها الحكايات . وجاء تومسون فذكر البواص التي دفعته إلى وضع تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم مما ، لا على الأسبق الأوروبي وحده ، ولكن على أفق العالم بأسره ، وكان هذا جوهر بداية العمل الذي نما ، وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » .

وكانت النتيجة المنطقية أن يشير العمل في هذا الفهرس ما أثار في الدراسات الطبيعية للعادة من البحث عن أصغر الوحدات أو الجزئيات التي يمكن أن تنقسم إليها المادة الفولكلورية ، لكي يستوعبها ذلك الفهرس المنشود ، وحقيقة ثابته أكثرها هذا العمل العلمي التحليلي الجاد هي بياته للتقويم المستمر ، وهو تقويم كثيراً ما تحفز ، ليمواد جديدة أو بيئة ثقافية جديدة .

والأستاذ صفوت كمال الذي أتبع له أن يقوم بجمع روايات شعبية عربية كثيرة وتصنيفها في بيئات لها إبداءها الثقافية يراجم مشكلة لا بد من معالجتها فوراً ، وهي عدم توافر مجموعات وافية من المادة الأدبية الشعبية ، وبخاصة في مجال الحكايات ، ولذلك فليس أمام الدارسين من العرب العناصر الكثيرة المتنوعة التي يمكن تبويبها في أقسام رئيسية ثم تقسيم هذه إلى أقسام فرعية لمجموعات محددة ... الخ .

ومع أن الأستاذ صفوت يسجل الجهود التي تبذل في البلاد العربية لجمع الحكايات الشعبية ، ومحاولة وضع أسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية ، وبخاصة الحكايات الفلسطينية ، إلا أننا نعتز بأن الطريق لا يزال طويلاً يدعو إلى وجود دارسين كثيرين مشغوفين بالمأثور الشعبي ، ومؤهلين في الوقت نفسه للجمع والتصنيف والحكم . ومما يثير بالخير اتساع الشعور بالحاجة إلى جمع التراث ودراسته ، وهذا الشعور سيحفز من غير شك إلى جهود هائلة عاملة .

ودراسة اللغة لم تعد فرماً شكلياً من فروع المنطق الصوري ، واتجاه الأقدمين فيما

يتصل باللغة العربية ، ونقصد بهم الذين جمعوا وأبدها وشواهدا ، كان أقرب الى المنهج المعاصر .

ويعرض علينا الدكتور محمود فهمي حجازي دراسة ضافية عن « اصول البنيوية في علم اللغة والدراسات اللغوية » ونحن نتفق معه في أن تبلور البنيوية من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين . ولقد تأثرت اللغة - كما تألّغها من وجوه السلوك الانساني - التطورات المتعددة التي طرأت على علوم الأحياء والانسان . ورأى البعض أنها « مادة » يمكن أن تدرس كفرها من المواد ، ورأى آخرون أنها « كائن حي » يخضع لما تخضع له الكائنات الحية من نوااميس . واستقر الدارسون آخر الأمر الى أن اللغة لا يمكن أن تنعزل عن المتألف بها وهو الانسان . ومن هنا تكمن أهمية النظرة البنيوية للغة وبخاصة ونحن نواجه المأثور الشعبي . ولذلك نرى كاتب المقال يقرر منذ اللحظة الأولى أن هذه الدراسة لا تتناول « السمات الموضوعية البيولوجية » بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

ولقد حاول الدكتور حجازي أن يبين في مقاله مدى ارتباط اللغة بسائر العلوم الانسانية في المدارس المختلفة .

وعرض الدكتور حجازي لاصول علم اللغة البنيوي عند دي سوسير ، وبين أن دي سوسير هو الذي وضع الاسس النظرية التي مهدت لتحويل البحث اللغوي من المنهج التاريخي القاصر الى البنيوية ، وهو ما يعطينا في مجال الفولكلور والانثولوجيا بصفة خاصة . ولقد وجه الكاتب نظر المتخصصين الى الدراسات الأمريكية التي اعتمدت على الملاحظات والظواهر الخاصة بالهنود الحمر . وأشهر من عرف بهذا المنهج فرانز بواس ، ومحمور نظريته « أن الفرق الأساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر اللغوية الأخرى يكمن في كون اللغة ظاهرة غير واهية بالنسبة للمتحدثين بها » وهو يقول : « أن قوانين اللغة تظل بعيدة كل البعد من أن يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً الى وعى الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر اللغوية الأخرى لقدرة ما من الفكر الواعي » .

وعرض الدكتور حجازي الى مجال الأصوات اللغوية ، وهي التي استمرت دراستها تثبيث بأنها مجموعات من اللبذبات ، تخضع لعلم الصوت فحسب ، وأشار الى أن مدرسة جديدة ظهرت وعملت هذه النظرة تعددلاً جوهرياً ، ففي مدينة براغ بدلت « الدائرة اللغوية في براغ » أول تعميّن منهجي لنظرية دي سوسير في النظام اللغوي . وكان على رأس هذه الدائرة العالم تروبتسكوي ، الذي وضع علماً جديداً أطلق عليه اسم الفونولوجيا Phonologie وهو يختلف عنه من علم الأصوات الذي يسلك في العلوم الطبيعية ، أما العلم الجديد فيدرس الأصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في علم اللغة ، وبذلك تحولت الدراسة من الجزيئات المفردة المنعزلة من وظائفها الى النظام والبنية ، وهذا المنهج يضع الوظيفة في المقام الأول أي قبل المادة اللغوية بمفرداتها الصوتية .

ونابع الدكتور حجازي عرضه ، فتحدث عن المنهج الفونولوجي والتحليل البنيوي عند شتروس

الذى حاول لأول مرة في تاريخ العلم أن ينقل منهج التحليل البنوي إلى الدراسات الاجتماعية. وأهم ما يعنى المتخصصين في الماثورات الشعبية أن شتروس قد ركز اهتمامه على العلاقات القائمة بين أجزاء الظاهرة الإنسانية المراد بحثها . والتحليل الفونولوجي عند شتروس وتلاميذه يبدأ بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ثم يمضي إلى البنية غير الواعية الكامنة (اللغة) ، وهو يرفض أخذ المفردات الصوتية المنعزلة كالحروف والكلمات ، ويعتبر أن العلاقات التي تقوم بها هي منطلق التحليل العلمي ، وذلك لكي يستشف النظام اللغوي . وبذلك استطاع شتروس أن ينقل منهج التحليل البنوي إلى بحث الظواهر الالغوية نفسها .

ويتضح لكل باحث الآن أن المنهج التكاملي قد استقر أو كاد في الدراسات الاجتماعية ، وأنه أصبح يستوعب السلوك الإنساني ، على اختلاف حوافره وظواهره وعناصره ، وإن اللغة التي كانت صنو المنطق الصوري عند المتخصصين فيها قد أصبحت مادة أساسية في الدراسات الاجتماعية والنفسية . وفي هذا المنهج نجد علم الفولكلور يتخذ مكانه من العلوم الإنسانية بمفهومها الحديث ، وأنه يأخذ منها ويعطيها . ويبقى شيء واحد لا بد أن تلفت إليه في العالم العربي وهو أن النقد الأدبي والغنى لا ينف ، ولا يمكن أن يقف ، بمعزل عن هذا التقدم ، وأن مدارس التفسير الفولكلوري للأدب والفنون الرفيعة لا تتخلف من الاتجاهات الأخرى التي ترتكز على أفكار ومذاهب .

وفي هذا المجال المعين في المعاصرة تبرز شخصية الأصمعي ، وليس في هذا الصنيع ما يستحق التبرير ، ذلك لأن الدراسات الإنسانية لا تزال تستمد من الماضي المادة والظاهرة . ولقد جرت العادة أن نحتفل بمثل شخصية الأصمعي كلما تحدثنا عن ثقافة البصرة أو بغداد في مطلع العصر العباسي ، أو كلما حاولنا أن نتجه إلى الرواة المشاهير ، توثيقاً لنص أو تأكيداً لخبر . وهذه الشخصية تمثل نموذجاً إنسانياً ، يحمل في أعطافه ذخيرة الماضي والحاضر معاً ، إلى جانب الفطنة للعامة والخطر السريع ومقتضيات فنون المنامدة ، كما عرفتها تلك العصور .

ويقدم لنا الدكتور أحمد كمال زكي شخصية الأصمعي من وجهة نظر الماثورات الشعبية ، ويركز على فضوله وخفة ظله . وقد بين أنه ظهر أولاً في فترة انتقال بين دولتين مختلفتين ، ونشأ بين مومل الصراع العصبي والشعوبي ، في بيئة كتنفها البداوة والزراعة والحضارة جميعاً ، ويلتقي فيها اليايس بالبحر ، وأنها كانت مسرحاً عجيبياً للمعادات والتقاليد ، ولقد نالها الانبساط والفرس والزواج وإن عاشوا جميعاً في ظل العرب ، فتلطف ما عند أولئك هؤلاء من روايات وأخبار وقصص .

ومهما يكن من أمر اقتران شخصية الأصمعي بأسطورة العصر الذهبي ، أي بالرشيد في بغداد ، فإن الذي يعيننا في موضوع الماثورات الشعبية :

أولاً : أن الأصمعي كان مثالا لا يمكن تغافله لحامل التراث الشعبي ، فليس من المقروض أن يكون حافظه نحسب ، أو جوالاً أو مقترفاً لفن من الفنون الشعبية وبخاصة الأشاد والقصص ، ولكن المهم أن تكون شخصيته من الرونة بحيث تستطيع أن تواجه كل البيئات الثقافية والاجتماعية ، وهو من هذه الناحية يتجاوز الرواية إلى العالم القادر على التمييز والانتخاب .

ثانياً : أن الأصمعي كان من الذين ينتجعون التراث الشعبي عند أصحابه أو عند حفاظه ، وكان مع اعتماده على الذاكرة يعرف مكان الرواية والخبر أو النص من أصل أكبر ... كانت هناك معارف تحدد بمفهوم ذلك العصر حدود الجماعات والأجيال والبيئات الثقافية . واقتضاه ذلك ان يكون على خبرة تتيح له القبول أو الرفض ، تطبيقاً لما يعرف من خصائص ومقومات .

ويختلف الدارسون في الحكم على الأصمعي ، منهم من يجرحه ، ومنهم من يعلّم من قدره ، ويبدو أن كل فريق انما يحتكم الى وجهة نظر خاصة به . ومع ذلك فالأصمعي عند المتخصصين في المانوراث الشعبية من الشخصيات البارزة ، لأنه لم يقبل أو يرفض في مجال الجمع والرواية على اساس الرفعة أو الاحتقار ، فقد عني بباصدر من الاحاد العاديين ، سواء كانوا من البدو أو العوام في المدن ، وهذه هي أهميته القصوى ولذلك احتفظ بما يمكن ان يسمى بالثروة لأشكال أدبية قصصية كبيرة ، كانت موجودة في إيامه ، ونمت بعده بفترات غير قصيرة . ونحن نسلم مع ذلك بأن من العصر ، حتى في نسبة الخبر أو الرواية أو النص الاستيثاق من صدورهما عن الأصمعي أو في عصره . ويذكر الدكتور أحمد كمال زكي أنه « يصعب كثيراً أن نفرق بين ما قام به فعلاً وما نسب اليه ، فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يصدق » . وهو يورد شككه هذا في مرض الاحتكام الى ما رواه الأصمعي من تكة البرامكة ، وقد عاصرها ، وكان من القريبين منها .

وحدود الصورة لتلك الشخصية هي أن الأصمعي ، الذي تتبع الأخبار والروايات والنصوص ، قد أصبح معلّماً من معالم التوثيق التاريخي في الذاكرة الشعبية ، ومعظم الملاحم العربية الشعبية تذكر انها من رواية الأصمعي ، كما انه فرض شخصيته على المؤرخين للثقافة العربية الإسلامية ، مع اعترافهم بما يشوب وقائع ووثائقه من اضافة أو تلفيق . ويقول كاتب المقال ان الأصمعي « يستغل الوقائع التاريخية برغم انها في عمومها لا تكون موضوعاً محدداً - ويشيف ما يعتقد انه لا بد ان يحدث ، ويحذف ما كان يود ألا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصين الذين يلوتون ذلك الموضوع بالوانهم الخاصة » .

الحرر

عليكم يونس

الفولكلور والميثولوجيا

ليس هناك موضوع يحتاج في معالجته الى التدقيق وبلل الجهد ، في تحديد المصطلح والمجال والملافة والسيال والوظيفة ، من « الفولكلور والميثولوجيا » . واذا كان مصطلح الفولكلور يمد من المصطلحات الحديثة نسبياً في العلوم الانسانية والدراسات اللغوية والأدبية ، فان مادته تتسم بما في حياة الانسان من محافظة على العناصر الثقافية الموروثة والصالحة ، ومن تطور مستمر يقتضيه التغير الدائم في البيئة المادية والاجتماعية لهذا الكائن الغد ، بين سائر الكائنات التي تعيش على الأرض . وهذه المادة الفولكلورية ، التي حرص الانسان على ان تكون مساندة لحياته المتغيرة ابداً ، فيها من التقديم الموهل في القدم ما يستطيع الباحث ان يستكشفه في سر ، وفيها من العناصر ، التي طرأ عليها التعديل وربما أدى بها هذا التعديل الى اتخاذ أشكال جديدة وأزياء جديدة ، ما يحتاج في استكشافه الى جهد وتامل وقدرة على المواجهة والموازنة في آن واحد ، وفيها اضافات محققة الى التراث الروحي والمعملي ، أملتھا الظروف الطارئة التي غيرت قوام المجتمع الذي نجحت فيه وعلاقات وحدانه وأفراده بعضها ببعض . اما الميثولوجيا فهي عريقة من حيث المادة والعلم معا ، وقد جعلها ذلك وثيقة الاتصال بالعناصر الفولكلورية على مدى التاريخ الانساني ، وفي جميع البيئات الثقافية للمجتمعات الانسانية . كما ان زوايا الرصد ، التي نظر منها علماء الميثولوجيا ، قد أعانت على شيء من الادراك لراحل الدراسة والتقويم لوضوح الفولكلور ومادته ، قبل ان يتفق المتخصصون على هذا المصطلح الاخير في منتصف القرن التاسع عشر .

ولا بد لنا أن نلقى شيئاً من الضوء على هذين المصطلحين: «الفولكلور» و «الميثولوجيا» .
والواقع أنهما يتماثلان في دلالتيهما على المادة والملمق وقت واحد ، فالفولكلور يدل في أكثر المؤلفات والمجموعات على ما يصدر عن الشعب من إبداع ، وما يمارسه من شعائر ومراسيم ، وما يصدر عنه من عادات وتقاليد ، أو بعبارة أخرى يدل على المادة الشعبية التي أصبحت موضوعاً لعلم قائم برأسه هو علم الفولكلور ، الذي كاد يصبح له مجال محدد ، ومنهج متفق عليه ، ومصطلحات على شيء من الدقة ، وهو مع استقلاله فرع مهم من فروع العلوم الإنسانية ، يتبادل وأبائها النتائج والأحكام ، ويفيد منها كما تفيد في مجال البحث والتمييز والتصنيف والعرض . وهكذا يدل مصطلح الفولكلور على العلم من ناحية ، وعلى مادة العلم من ناحية أخرى ، وإن رأى بعض الباحثين أن من الضروري استخدام مصطلح آخر مشتق من الفولكلور ، لكي يدل على العلم فحسب ، وهذا المصطلح هو Folkloristics (١) ، والعالم التخصص في هذا الفرع من فروع الدراسات الإنسانية هو : Folkloristicist . ووضع هذان المصطلحان على نسق المصطلحات الخفزة من الفلسفة من قديم مثل Aesthetics ، و Ethics للدلالة على الأخلاق والجماليات ، بيد أن المصطلح الخاص بعلم الفولكلور لم يلق الرواج أو القبول ، فانحصر في بيئة ضيقة لفترة محددة من الزمان ، وغلب مصطلح الفولكلور للدلالة على العلم والمادة المدروسة في آن واحد . . . ومصطلح الميثولوجيا يدل على معنيين متميزين وواضحين : **أولهما** العلم الذي يبحث في الأسطورة أو الأساطير ، وقد أصبح من المتفق عليه في البيئات العلمية العربية أن تستخدم كلمة أسطورة كمقابل للمصطلح الغربي Myth ، وهذه الدلالة على العلم ترجمة حرفية للكلمة . **وثانيهما** الدلالة على مجموعات الأساطير الكبرى والمتميزة في التاريخ الإنساني أو بين الشعوب المختلفة ، كان يقال الميثولوجيا البابلية والآشورية ، الميثولوجيا المصرية القديمة . . الميثولوجيا اليونانية والرومانية . . الميثولوجيا الأفريقية . . الخ .
ويحتاج الدارس العربي إلى أن يتعرف دائماً ، وهو يراجع التأليف والمصنفات غير العربية ، على القرائن التي ترجع مدلولاً على آخر ، إلى جانب المدرسة أو المنهج الذي يصدر عنه المؤلف أو الجامع في عرضه ودراسته جميعاً .

وهذه العلاقة الوثيقة بين الفولكلور والميثولوجيا ، من حيث المادة أو من حيث العلم ، قد أملت على المتخصصين في مختلف العلوم الإنسانية أن يعتمدوا على هذين المجالين اعتماداً كبيراً . والذي يهمننا في هذا البحث هو أن العالم الذي يريد أن يتخصص في الفولكلور يجب عليه أن يكون من الدارسين النقاء للأساطير ، ومن اللعين بتاريخ علم الأساطير ومدارسه المختلفة ، وأن يتنبك عن المبالغة في الإجهاد والتأويل ، وأن يتذكر على الدوام أن الفولكلور قد أصبح الآن علماً قائماً برأسه ، وأنه يعتمد ، إلى أقصى حد ممكن ، على الملاحظة الواقعية والعمل الميداني ، وأن الجزئي والملمق في ملاحظاته هو الأولي بالاعتناء من التجريد والملمق في الأحكام المعتمدة على المنطق الصوري فحسب . . لا بد للدارس الفولكلور من أن يكون دارساً للميثولوجيا في الوقت نفسه ، وأن يكون اهتمامه بالأساطير ، في موادها القديمة أو المتطورة أو المستحدثة ، لا يقل عن اهتمامه بالعناصر الفولكلورية ، على اختلاف أشكالها ومضامينها ووظائفها .

(١) إدري سوكولوف : الفولكلور ، قصائد وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوي وعبد الحميد حواس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ١٧ .

والميثولوجيا - كما سبق أن ذكرنا - علم قديم موغل في القدم أو لعل مادة هذا العلم ، بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم ، هي المصدر الأول والأقدم لجميع المعارف والخبرات الإنسانية . وما من باحث في تاريخ الفكر الإنساني أو الفن الإنساني إلا سجل هذه الحقيقة ، وهي أن الأسطورة ، بقوامها التكامل المستوعب للكلمة والحركة والإشارة وتشكيل المادة ، هي جماع التفكير والتعبير عن الإنسان في مرحلة البدائية والقديمة . وليس من غرضنا أن نؤرخ لهذا العلم ، وحسبنا أن نشير إلى المقومات الأساسية ، التي أَسَمَ بها العلم بالأساطير في العصور والبيئات الثقافية المشهورة . ومن الضروري أن نثبت ملاحظة أو تحفظاً ، فكلمة أسطورة ، وهي محاولة لترجمة كلمة Mythos اليونانية ، قد استعملها غير المتخصصين للدلالة على كل شيء يناقض الواقع ، أو بتعبير أوضح « ما لا وجود له في عالم الواقع » . وبغلب على الظن أن هذا الاستعمال قد دفع إليه المجتهدون الذين حاولوا ترجمة المصطلحات الغربية ، كما نشجع على أقلام الأدباء في إنجلترا وفرنسا خاصة . ومن المسلم به أن الأدباء الانجليزى والفرنسي كانوا يخضعان في القرن الماضي لوجة رومانسية عاتية ، جعلت الأدباء يجنحون إلى الاستعارة من الأساطير القديمة ، وتحميل بعض العناصر الأسطورية مالم تقصد إليه من الدلالات والرموز ، ولذلك رأينا كلمة Myth كثيراً ما كانت تدل في اللغتين الانجليزية والفرنسية في القرن الماضي على ما يناقض الواقع . وما عبق هذا الاستعمال في استخدام الترجمة العربية « أسطورة » ، للدلالة على ما يناقض الواقع ، أن « أساطير الأولين » تدل على معتقدات المشركين قبل ظهور الديانات السماوية .

والراجع أن هذا المفهوم ، الذي جعل الأسطورة مناقضة للواقع ، جد قديم ، فقد اعترض بعض فلاسفة الإغريق على ما رواه الشاعر « هوميروس » في الإلياذة والأوديسا من خوارق الأعمال المنسوبة للآلهة والأبطال ، واعتبروها هائل خيال ووه لا علاقة له بعالم الواقع على الإطلاق . وأبى « أركوتوفون » أن يقتنع بخلود الآلهة الذي قال به هوميروس وهزبود . واعترض هذا الفيلسوف بصفة خاصة على تشبيه الآلهة بالناس ، واحتج بأنه لو اتبع للخيال والانتماء والوحوش القدرة على الرسم ، لصورت الآلهة على مثالها ! . . والمعنى المستخلص من هذا الرأي أن الخيال الإنساني ، مهما كانت قوته وطاقته ، لا يستطيع أن يخرج من عالم الواقع ، وأنه في الوقت نفسه عاجز من أن يتفصل عن الدات الإنسانية إلى موضوعية خالصة .

ولقد ظلت الأساطير ، مع ذلك ، تستحوذ على اهتمام الصفوة من المفكرين في جميع أنحاء العالم ، الذي خضع في تفكيره وتعبيره لثورات علمية . وشرع الحنيون بها يفتشون عما تنطوي عليه ، في تصورهم ، من دلالات خفية ، ورأى بعضهم أن أسماء الآلهة في أساطير هوميروس إنما تدل على الملكات الإنسانية أو العناصر الطبيعية . كما رأى فريق آخر من المفكرين أن هذه الأساطير عبارة عن مجموعة من الرموز والمجازات لمان وقوى ومثل ، ولم تعد الآلهة عند أولئك وهؤلاء سوى التشخيص لمبادئ أخلاقية ونواميس طبيعية . وظل اتجاه آخر يحتمل إلى العقل في تفسير الأساطير ويذهب أصحابه إلى أن الآلهة كانت في أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شأواً عظيماً جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع إلى عالم الخوارق ، ثم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه أهميته إذ أخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفني إلى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعاً تاريخياً ولعل الأصح أن يقال : أن الأساطير قد أصبحت لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ . وأخذت الأساطير ، منذ ذلك ، تعمل الذاكرة الإنسانية عندما تستدعي مرحلة بلغ من بعدها في الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب . وأما

ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويراً خارقاً في عصور سحيقة غلبت عليها البداوة . وينسب هذا الرأي **يوهيميروس Euhemerus** الذي مات في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، إذ صنف قصة خيالية في صورة رحلة فلسفية ، تصف باسم التاريخ المقدس Hyera anagraphé ، وقد حاول فيها أن يثبت أن كل الأساطير القديمة عبارة عن أحداث تاريخية حقيقية ، وأوضح أن الآلهة لم تكن في الأصل سوى كائنات إنسانية أثبتت امتيازها ، فما كان من الناس إلا أن عبدها بعد موتها . واشتهر هذا المذهب باسم اليوهيميرية Euhemerism . ويستطيع الباحث أن يقرر أن دراسة الأسطورة بالمنهج العلمي إنما بدأت على يد **كارل أوتفريد مولر Karl Otfried Müller** في كتابه « مقسمة في دراسة الأسطورة » الذي صدر عام ١٨٢٥ ، بيد أن المباحث الجادة عن الأسطورة لم تثل حظها من الدبوع إلا بفضل **ماكس مولر Max Müller** في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وله مصنفات في علم الأساطير المقارن . وهو يذهب إلى أن الأسطورة إنما نشأت نتيجة قصور في اللغة ، مما يؤدي إلى أن يكون للشئ الواحد أسماء متعددة ، كما أن الاسم الواحد كثيراً ما يطلق على أشياء مختلفة . . . وكان من نتيجة هذا التصور أن خلط الناس بين الأسماء ، ومالوا إلى الاعتقاد بأن الآلهة المتعددة ليست إلا تصورات مختلفة لآله واحد ، وجنحوا كذلك إلى تصور الآله الواحد على هيئات متعددة . لم أن استعمل المقاطع الأخيرة الدالة على الجنس ، كـ **كيرأتانثيا** ، يؤكد تشخيص الآلهة . ويرى **مولر** أن الآريين أنشأوا مجامع ألهمتهم حول الشمس والقمر والسماء . وانتقد **اندرو لانج Andrew Lang** هذا المنهج الأسطوري ، الذي يتركز حول الشمس في تفسير الأساطير ، وأكد أن الأساطير لم تنشأ من قصور في اللغة ، ولكنها نشأت من تشخيص العناصر الكونية ، وهو يرى أن النزوع إلى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر ، تنسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر . واستند **اندرو لانج** في نقده لنظرية مولر إلى المواد التي يالجها « علم الإنسان » ، وكان حديث الظهور وقتذاك ، وكان جعل اعتقاده على رأي **تيلور E. B. Tylor** الذي يتلخص في أن الاعتقاد بوجود الروح في كل شيء كان بمثابة المرحلة الأولى من مراحل الدين . وفي أوائل القرن العشرين أحيا المفكرون الألمان المذهب الذي يفسر الأساطير بأنها أصداء الظواهر السماوية بصفة عامة ، وحركات الشمس والقمر بصفة خاصة . أما المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية وعلى رأسها **السير جيمس فريزر Sir James Frazer** و **جوجين هاريسون** فقد حاولت أن تفسر أساطير الشرق الأدنى وبلاد اليونان بمصطلحات الطقوس والسحر . ويرى **فريزر** أن دورة النماء والذبول هي التي أبدعت صورة الآلهة المختزن أسطوره . وهذا هو تفسيره للأساطير التي تدور حول **دونيس وأينيس وأوزيريس** . ويذهب بعض المتخصصين المحدثين في الأساطير إلى أن الطقوس أسبق من الأسطورة في الظهور . وبعد الأسطورة عند أصحاب هذا المذهب ، تفسيراً تمثيلاً للطقوس ، ويكاد العلماء يجمعون الآن على وجود رابطة وثيقة بين الأساطير والطقوس . واثبتت الدراسات العلمية لحيات الجسيمات البدائية أن الأسطورة عند الإنسان البدائي اتماصت حكاية واقعية ، لها مكانها الملائم في حياته لسببين : **أولهما** : قداسة الأسطورة عند الإنسان البدائي . **وثانيهما** : أن لها هدفاً عظيماً في تصوره (٢) . ويقول **برونسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski** أن الأسطورة

إذا درست وهي حية فعالة .. فسوف يتضح أنها ليست تفسيراً تعليمياً الفائدة العلمية، وإنما هي أحياء قصصى لواقع فطري، يترى استجابات لزغات دينية عميقة وميول أخلاقية وارتباطات اجتماعية، بل لتحقيق حاجات عملية، فالأسطورة تقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لا غناء عنها، فهي تعبر عن العقيدة وتذكّنها وتصور الأخلاق وتلعبها، وتبرهن على كفاءة الطقوس، وتنظم قواعد عملية لهداية الإنسان. والأسطورة بهذا المعنى عنصر حيوي في الحضارة الإنسانية. وهي ليست سماً يقوم بتزجية الفراغ فحسب، ولكنها قوة فعالة تستلزم جهداً مفضياً .. أنها ليست تفسيراً ذهنيّاً ولا تصويراً فنياً، ولكنها ميثاق عملي للعقيدة البدائية والحكمة الأخلاقية .. وهذه الحكايات، عند المعتقدين فيها، تقرير لواقع فطري، لا يزال يتحكم في حياة الناس وأقدارهم وأعمالهم في عصرنا الحاضر، ومعرفتنا لحد الإنسان بالحافظ على النهوض بالأعباء التي تليها الطقوس والفضائل، كما تروده بالارشادات التي توضح له طريقة أدائها (٢).

ومن الميسر أن نضع تعريفاً للأسطورة يجمع عليه العلماء المتخصصون، ذلك لأن الأسطورة واقع ثقافي مهم في التعميد، تختلف حوله وجهات النظر. وحسبنا أن نورد هذا الوصف الذي يتسم بالشمول، وهو أن الأسطورة تروى تاريخاً مقدساً، وتسرّد حدثاً وقع في عصور ممتعة في القدم، مصور خرافية تستوحي بداية الخليفة (٣). أو بعبارة أخرى الأسطورة تحكي بوساطة أعمال كائنات خارقة، كيف برزت إلى الوجود حقيقة واقعة .. قد تكون كل الحقيقة أو كل الواقع مثل الكون أو العالم .. وقد تكون جانباً من الحقيقة مثل جريدة من الجزر أو فصيلة من النبات، أو ضرب من السلوك الإنساني أو منظمة اجتماعية .. والأسطورة بهذا المعنى قصة «وجود ما»، فهي تروي كيف نشأ هذا الشيء أو ذاك. وهي ترتبط بالواقع في أولياته، وإبطالها كائنات خارقة، ويعرفون بما حققوا في عصور التكوين.

ولم يعد من الصعب تمييز الأسطورة عن غيرها، ذلك لأن الأولى تتركز حول تصورات الواقع، وإن كان مصوراً خارقاً، وتقترب دائماً بالطقوس التي تمثلها. وإذا أردنا أن نحدد مجال الأسطورة، فإنا نشير إلى أنها حكاية إله أو شبه إله أو كائن خارق، تفسر بمنطق الإنسان البدائي ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعي وأوليات المعرفة. وهي تنزع في تفسيرها إلى التشخيص والتمثيل والتجسيم، وتنتهي بجانبها من التمثيل والتحليل، وتستوحي الكلمة والحركة والإشارة والإيقاع، وقد تستوحي تشكيل المادة. وهي عند الإنسان البدائي عقيدة لها طقوسها، فإذا ما تعرض المجتمع الذي تتفاعل معه الأسطورة، لعوامل التغير تطورت الأسطورة بتطوره. وقد تتبدد تحت وطأة عناصر ثقافية أقوى، فتتغير عقيدتها، وتتحلل إلى سفح الكيان الاجتماعي، أو ترتسب في اللا شعور وتظل على الحالين عقيدة أو ضرباً من ضروب السحر، أو ممارسة غير مفقولة أو شعيرة اجتماعية ..

وكثيراً ما تتحول إلى محاور رئيسية، تعاد صياغتها في حكايات شعبية. والأسطورة تصد مادة لعلم المتخصص في دراساتها وهو علم الأساطير أو «الميثولوجيا». وهذا العلم إنما يعني بها عند بعض المتخصصين، وهي حية فعالة، تقوم على العقيدة والشعيرة والشكل التمثيلي،

(٢) Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926, P. 21.

(٣) An introduction to Mythology, Lewis Spence, London 1931, PP. 158.

فإذا تحولت إلى عقيدة قانونية ، أو ارتبطت بالشعائر الاجتماعية ، أو أصبحت حكاية شعبية ، فإنها تخرج من إطار علم الأساطير ، وتصبح مادة رئيسية من مواد علم الفولكلور أو المأثورات الشعبية .

وليس من شك في أن دراسة العقائد والشعائر القديمة والبدائية وبقاياها واصدائها ، كما تبدو في ممارسات الأحاد العاديين ، أسبق من الفترة (١٨٤٦) التي ظهر فيها إلى الوجود مصطلح **فولكلور** Folklore ، على يد العالم الإنجليزي **وليم جسون تومز** William John Thoms ، ذلك لأن ظهور القوميات من ناحية ، وانتشار مبادئ الديمقراطية الليبرالية من ناحية أخرى ، قد ضاعف الاهتمام بما يصدر عن العامة أو جماهير الشعوب من تعبير وسلوك . وإذا كانت الوظيفة تخلق العضو ، كما يقول البيولوجيون ، فإن ظهور هذا المصطلح وانتشاره بين الأوساط العلمية أولاً ، وبين سائر الكتاب والإدباء ثانياً ، يؤكد قوة الحاجة إلى مصطلح جديد ، يكافئ المفهوم الجديد للتعبير والممارسات الشعبية ، فظهر مصطلح الفولكلور ليحل محل مصطلح آخر ، كان قد شاع استعماله بين المؤرخين خاصة ، وهو « **العادات الشعبية أو العارضة** » Poplar antiquities . ومن الواضح أن علماء الآثار كانوا ، بفضل التقدم في الدراسات الإنسانية على اختلاف فروعها ، قد أحسوا بأن النقوش والكتابات والأدوات لا تحكي تفاصيل الحياة الإنسانية في الماضي البعيد أو القريب ، ولا بد من التفتيش عن وثائق أخرى ، تلقى الضوء على تفاصيل العناصر الثقافية والحضارة لهذا المجتمع أو ذلك ، في مرحلة محددة من تاريخه . واهتدوا آخر الأمر إلى أن التماثيل والممارسات الشعبية تحمل في أطوارها من بقايا المصور الماضي ورواسبها ، في تصورهم ، مما يميظ اللثام عن الغامض أو الناقص أو المجهل في الآثار المادية القديمة ، ولذلك استخدموا مصطلح « **العادات الشعبية أو العارضة** » ، ولكنهم فطنوا إلى أن هذا المصطلح لا يفي بالغرض المقصود . ولما نعت العالم الأيرى الإنجليزي مصطلحه « **الفولكلور** » وجد استجابة مباشرة لاستخدامه . والحق أن بعض العلماء في الدول الأوروبية قد ترددوا فترة طويلة من الزمن في استعمال المصطلح الجديد ، وآثروا عليه مصطلحات أخرى من لغاتهم كما حدث في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وغيرها .

وظل العلماء المتخصصون في التماثيل والممارسات الشعبية يتشبهون بأن الفولكلور « **علم تاريخي** » ، مهمته استكمال الصورة الثقافية والحضارية لماضي شعب من الشعوب ، وأسبوا على هذا النظر مجال الفولكلور : أولاً على أنه علم من العلوم التاريخية بخاصة ، لأنه يلقي الضوء على ماضي الإنسان ، وثانياً لأنه يعمل على تحقيق هذا الهدف ، لا بالتأمل النظري واستدلال المنطق الصوري ، ولكن بالاعتماد على الملاحظة الواقعية والاستقراء العلمي . وأصبحت مهمة الفولكلور ، عند هؤلاء العلماء ، هي استكمال تصور القوام الروحي للإنسان ، لا بالاعتماد على المشهور من آثار الشعراء والإدباء والفنانين والمفكرين ، بل بما تمثله أصوات الجماهير ، التي تتسم بالغوية والارتجال وعدم المبالغة في الدقة والوضوح والصلق . وظل مصطلح الفولكلور ، منذ منتصف القرن الماضي يدل على معنيين كما أوضحنا من قبل . هما :

١ - جماع الروايات غير المدونة لجماهير الشعوب ، كما تبدو في الإبداع الدارج والعادات والتقاليد والمعتقدات والسحر والشعائر .

٢ - العلم الذى يعمل على دراسة هذه المواد الشعبية ، باعتبارها وثائق حضارية وثقافية أصيلة ، لا تقل في أهميتها ودلالاتها عن الكتابات والنقوش وسائر الآثار والمعاديات القديمة (٥) .

وليس معنى ذلك أن المهمة التاريخية لعلم الفولكلور تنأى بالمختصين فيه عن النقوش والمدونات ، ولكن المعنى أنه يستهدف الكشف عن سلوك الأجداد العاديين ، وما ينطوى عليه من دلالات على الماضى البعيد أو القريب ، ومن أجل هذا اعتمد المختصون فى الفولكلور ، فى تلك المرحلة من تاريخ هذا العلم ، على الوثائق التى لها قيمة تاريخية الى حد ما ، ولم يفهم أن يتنشأ فى الحوليات ودواوين الشعراء ، والقوانين .. الخ . لينتخبوا منها ما يعكس مناهج تفكير الجماهير وتعبيرهم وسلوكهم ، التى تقابل أساليب الأدباء والفنانين والعلماء فى التفكير والتعبير والسلوك أيضاً . بيد أن جل اعتماد الفولكلوريين فى الواقع ينصب على ما جمعه المختصون والمتشغفون بالواد الشعبية ، فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن . وعلم الفولكلور يفيد فى تفسير وثائقه ومواده وتقييمها من مناهج الدراسة المقارنة (٦) .

ولقد واجه الدارسون ، منذ اللحظة الأولى ، ظاهرة لها تأثيرها على الدراسة ، وهى وضوح التفريق بين روايات أدبية وفنية ، اصطلاح المتعلمون على وصفها بالرفيعة أو المعتبرة من ناحية ، وبين روايات شعبية أو دارجة ، عفوية وشاغية فى معظم الأحيان ، من ناحية أخرى . وهذه الظاهرة تبدو واضحة فى المجتمعات التى حققت قدراً من الحضارة . أما المجتمعات التى لا تزال تعيش فى مرحلة ثقافية متخلفة ، أو لا تزال فى طور البداوة ، فإن ظاهرة وجود مستويين للثقافة ، يتعكسان على مناهج التفكير وأساليب التعبير وضروب السلوك ، لا تكاد تظهر . ومن الشواهد على ذلك بعض المجتمعات المنعزلة على تخوم الحضارة فى أمريكا ، والأقوام الذين لا يزالون يعتمدون فى معاشهم على التجوال والتنقل مثل الأعراب الضاربين فى الصحراء ، والجماعات التى تعرف باسم الفجر . كما أن مراحل البداوة التى سبقت الحضارات لم تعرف التدوين أو التسجيل أو الانقسام بين رسمى وشعبي .. بين رفيع ودارج . والباحثون يسجلون دائماً التحول ، من الروايات والتعابير العفوية أو المحفوظة فى صدور الناس ، الى التدوين . ومؤرخو الأدب العربى يشيرون الى عصر الرواية الذى بلغ أوجه فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) على أيدي أملاء ، اشتهروا بالحفظ والرواية والتدوين ، من أمثال **أبي عبيدة الأصمعي** و**محمد** وأغرابهم . ومن المسير على الباحث أن يقول إن الجماعات البدائية والبدوية « فولكلور » ، أو أن ما صدر عنها فى تلك المراحل الثقافية من وثائق ومواد من اختصاص عالم الفولكلور ، إذ الواقع أنها مهمة العلماء المختصين فى الأنثولوجيا . ومع ذلك فإن العلاقة حميمة جداً بين الفولكلور والأنثولوجيا ، وهما يتبادلان المواد والأحكام ، ويستمر أحدهما من الآخر بعض المصطلحات والظواهر .

ولما كانت الأساطير قد امتدت الدراسات الإنسانية على اختلاف فروعها بالكثير من الظواهر والمناصر والواد ، فإن الفولكلور يعد ، عند بعض العلماء منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، ويعد عند غيرهم منشعباً عن الأنثولوجيا أو مكملاً لها . والفولكلور على الحالين قد أصبح فرعاً من العلوم

Standard Dictionary of Folklore . . . Funk & Wagnalls New York 1949.

(٥)

انظر الترميمات بمادة « فولكلور » ، ص ٣٩٨ وما بعدها .

(٦) المصدر السابق ، الوصف نفسه .

الإنسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام وبالدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الإنسان أو الأنثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمى القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة العملية أيضاً . ولكن التقدم الذى أحرزته بخاصة علوم الآثار وما قبل التاريخ والسلالات والأنثروبولوجيا الثقافية قد أمان على استقلال الفولكلور وعلم شأنه . ومن الحقائق المستقرة فى كثير من الأوساط العلمية استقرار البديهيات ، وأن جميع الحضارات قد نشأت ، كعلم من معالم التحول ، من الهمجية أو البدائية أو البداءة ، فيما يعرف بمرحلة ما قبل التاريخ ، وأن الوثائق والآثار التى استطاع العلماء أن يكتشفوها ، وإن يردوها إلى هذه المرحلة ، تنطوى في معظم الأحيان على معتقدات وعادات ظلت حية ، على الرغم من بعد الزمن بها وتقدم العهد عليها ، مؤثرة في سلوك الجماهير والأحاديث الماديين في العصر الحديث . . . وهذه المعتقدات والممارسات والتعابير من وثائق الفولكلوريين ، ما زالت حية فعالة في حياة الأفراد والجماهير . وإذا كان بعض أصحاب الجاه العريضة قد ارتفعت أصواتهم بالاعتراض على الاهتمام بالتراث الشعبى بصفة عامة ، وبالتعابير والمعارف الشعبية بصفة خاصة ، فإن ذلك لا يمكن أن يقلل من أهمية المادة الفولكلورية وعلم الفولكلور ، ذلك لأن واقع الدراسة قد أثبت أن الوثائق التاريخية وروائع الآداب والفنون المعتبرة لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح أو التام إلا بالاعتماد على الفولكلور . وهذا ما فطن إليه المتخصصون في الآداب الكلاسيكية ، فإن الكثير من الماديات والطقوس التى أوردها الشاعر اليوناني القديم **هوميروس** في الإلياذة أو الأوديسا ، أو تلك التى وصفها الشاعر الروماني **فرجيل** في الإنيade ، لا تزال موجودة ومؤثرة في حياة الأفراد والجماعات إلى الآن (٧) . ومن المفيد في هذا المقام أن يقدم الباحث شاهداً من الأدب العربي القديم أيضاً لتأكيد هذه الظاهرة ، وهذا الشاهد مستخلص من معلقة **أمرئ القيس** المشهورة ، بل أنه الشطر الأول من البيت الأول في هذه الحلقة وهو « فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل » ، فإن استخدام الشاعر لصيغة المثني إنما يدل على عادة لا تزال مرعية في البداية والريف عندنا ، وهى أن الفرد عندما يهم بعمل له خطورته ومكانته في حياته وحياة عشيرته ، يصطحب اثنين من رفاقه على سمته وهيئته ، وكان ذلك في الجاهلية تضليلاً للأرواح الشريرة ، حتى لا تصيب هذا الفرد بأذى . ولقد ظل إشار صيغة المثني متداولاً بين الشعراء إلى أوائل النهضة الأدبية في العصر الحديث ، وأصبح بذلك أقرب ما يكون إلى تقليد من التقاليد الفنية المرمية من الشعراء المبرزين مثل **أحمد شوقي** الذى يقول « خليلى احبطا الوادى وميلا . . . الخ » ، وهو يصور تأهبه لرؤية الآثار المصرية القديمة (٨) ومن أجل ذلك ارتبط علم الفولكلور ، لا بالدراسات اللغوية فحسب ، ولكن بنقد النصوص الأدبية أيضاً ، وإن كانت علاقته بهذه المباحث أقل من علاقته بالعلوم الإنسانية الأخرى .

وإن العروة الوثقى بين الفولكلور والميثولوجيا قد جمعت الأولى بعد ، في نظر بعض المتحمسين للفولكلوريات ، مههداً للعلوم الطبيعية الحديثة ، التطبيقية والبحث على السواء . ويصدق هذا

(٧) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٨) محاضرة في الأدب الشعبى للدكتور عبد الحميد يونس ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٨٠ .

بخاصة على السحر الذى عده السير جيمس فريرز الصورة السابقة لتلك العلوم . ولا يزال هناك من يشك في هذه الأصرة الملعاة للفولكلور . أما الطب الشعبى فليس هناك من يشك في انه المهمل الطبيعى للطب الحديث ، ذلك لأن الكثير من التشخيص الشعبى للعلل والأمراض ، والوصفات الشعبية للملجها ، انما هو ثمرة ملاحظة دقيقة وتجربة صحيحة ، مهما كانت فطرية أو أولية أو ساذجة .

واهم منطقة يلتقى فيها الفولكلور بالبيثولوجيا هي السير الشعبية لأنها ، وهي باب من أبواب الأدب الشعبى ، تستمد قرائن متعددة من الملاحظات الواقعية ، التى يسجلها علم النفس بصفة عامة ، والعلاجى منه بصفة خاصة . وهذا ينطبق على قراءة المستقبل وتفسير الأحلام والحاسة السادسة والتوقع غير المعقول والجلد البصرى والتنبأىيى الخ .

وإذا كنا قد أشرنا الى وجود ضربين من الرواية ، احدهما شعبى والاخر رسمى ، فإن ذلك لا يعنى انهما يسيان جنباً الى جنب ، وكأنهما الخطمان المتوازيان ، اللذان لا يلتقيان مهما امتدا ، فالواقع ان العكس هو الصحيح ، فانهما يتبادلان التأثير والتأثر . ما أكثر المواد الفولكلورية التى ينقلها أو يرددها أو يستلهمها الشعراء والكتاب المعروفون ، وما أكثر المعارف العلمية والشواهد الأدبية التى تجد لها مكاناً في الذاكرة الشعبية ، والتى يرددها ، أو يستشهد بها ، أو يفيد منها ، الأحاد العاديون من جماهير الشعب . وادت هذه الظاهرة الى جدل بين العلماء فهناك اتجاه تزعمه **هانز نومان** Hans Nauman يذهب الى ان الشعب لا يبدع شيئاً جديداً ، وانما يعيد صياغة شيء موجود ابدعه افراد متميزون . وعلى هذا فان الأترياء الشعبية والرقصات الشعبية عند الفلاحين الاوروبيين انما هي أترىاء قديمة كانت شائعة بين النبلاء في مرحلة سابقة ، ورقصات كان يمارسها الفرسان والسيدات من عليه القوم (٩) . أما الاتجاه الذى تزعمه **هرود J. G. Herder** و**الأخوان جريم Grimms** فقد ذهب الى ان الشعب قادر على الإبداع ، وانه هو الذى وضع الاسس التى جعلت الشعراء والادباء والفنانيين يبدعون الادب والفنون الرفيعة ، التى تنسم بالطابع الدائى لمبدعيها .

والحق ان الأخذ والمعطاء بين الجماعات البدوية والبيثات الحضارية موصول على مدى التاريخ ، تؤكد الملاحظات والنصوص ، كما ان تبادل التأثير والتأثر بين مختلف الطبقات في المجتمع الواحد ، لم يمد موضوع جدل أو انكار ، ذلك لانه قد أصبح من الواضح ان المواد الفولكلورية تهبط من قمة الهرم الاجتماعى الى سفحه ، كما تصعد من السفح الى القمة ، يضاف الى هذا كله ان الإنسان مهما كانت طبيعته ، يخترن في ذاكرته ، ويحتفظ في اطواء نفسه بالكثير من العناصر الفولكلورية ، التى تؤثر في سلوكه العادى في حياته اليومية ، والتى تظهر بشكل أقوى في فترات التوتر النفسى أو العصبى . ولسنا في حاجة الآن الى الوقوف عند ما شاع بين البيولوجيين من القول بنظرية الاسترجاع ، التى كانت تعنى ان الكائنات الحية تحتفظ في جسمها وسلوكها بما يدل على مرحلة أو أكثر من مراحل التطور السابقة ، وكانوا يستدلون على هذا القول بما يوجد في الأجسام من ندبة اثرية لا وظيفة لها ، ويذهبون الى انها فقدت وظيفتها ، وظلت مع ذلك دليلاً على مرحلة

كانت فيها تؤدي ما وجدت من أجله . وانسحب هذا النظر على الدراسات الانسانية بصفة عامة ، وعلى الفولكلور والميثولوجيا بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر المبالغة في هذا القول وما اليه ، فان الظواهر لا تزال ترجح اختبار الكائن الحي لثقافته، وبقاء بعض العناصر موجوداً ، وان فقد وظيفته ، وفي هذه الحالة يوشك ان ينقرض ، الا اذا اصاب من التعديل والتحويل ما يجعله قادراً على اداء وظيفة جديدة . ومن هنا التحم الفولكلور بالميثولوجيا في مرحلة سابقة من مراحل العلم ، وظهرت المدرسة الميثولوجية ، التي عتبت بالمواد الفولكلورية ، وميزت الظواهر الاسطورية في تلك المواد ، وشرحت الوظائف السابقة ، وكانت تقوم بها ، وهي حلقة رئيسية او ثانوية من حلقات عقيدة اسطورية ، تحققها شعائر وطقوس ، قد تحولت عن وظائفها السابقة الى وظائف جديدة ، فانقرضت عقيدتها وانتشرت ، واتخذت صور المعانيد الثانوية والممارسات السحرية والمراسيم الاجتماعية والحكايات الشعبية وما الى هذا بسبيل .

والفولكلور في هذا الجيل قد اتسع مجاله ، ولم يعد محصوراً في البقايا والرواسب ، وتجاوز الهدف التاريخي ، الذي يبحث عما يكمل صورة الماضي البعيد أو القريب ، واصبح يستهدف دراسة الانسان ، من حيث هو انسان في بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الاخرى ، ومروداً اياها بالاحداث والوثائق والاحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة ، كالامة والطبقة واصحاب مهنة ، والجماعات المؤقتة ، كالانضواء في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم .. واصبحت هنالك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد ، وباختلاف طبيعة الجماعة ... هنالك - على سبيل المثال - الفولكلور الخاص بالهن . الفولكلور الخاص بالجامعات التي لهاسقايلد ومراسيم ومعايير ورموز ... الخ .

والانسان المعاصر ، مهما يكن حظه من العلم ، يُعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ، بيد ان العلاقة الحميمة بين الفولكلور والميثولوجيا لا تزال على شيء من القوة ، لان العلم الاخير يرتبط بالمعانيد والشعائر والممارسات القديمة الموهلة في القدم ، والتي لا تزال نظائرها موجودة ، تقوم بوظائفها الاسطورية عند بعض الشعوب المعاصرة ، وفي بعض البيئات الثقافية في عصرنا الحاضر . ومع اننا قد استغنينا ، بفضل العلم والتكنولوجيا ، ان نخرج من جاذبية الأرض ، وان نهبط على القمر ، وان نعمل للوصول الى المريخ والزهرة وغيرهما من الكواكب في مجموعتنا الشمسية ، فان المعتقدات القديمة ، التي صاهاها الانسان حول الشمس والقمر وسائر الكواكب وحول السماء والأرض وبقية الظواهر الكونية ، وحول حياته وحياة الكائنات المفيدة والضارة ، لا تزال تهمر النفوس ، وتؤثر في العقول وتحكم ضروب السلوك ، كما ان الكثير من التماثيل والافكار والمعارف لا يزال تكتنفه مؤثرات ، تدخل في نطاق علم الفولكلور الآن ، وقد ترد الى ظواهر ميثولوجية في عصر قديم ، او حتى في عصور ما قبل التاريخ .



الشمس والقمر والزهرة

ويذكر المؤرخون لعلم الاساطير المراحل المتعددة التي مر بها هذا العلم على حدائنه ، ويسجلون اشعاب المدرسة اللغوية الى شعبتين كبيرتين هما : **الشعبة التي جعلت الشمس المحور الأكبر للأساطير** ، والشعبة التي جعلت **الظواهر الجوية** هي التي حفزت الانسان البدائي الى محاولة

تفسيرها بمنطقه المعتمد على التجسيم والتشخيص والتمثيل . ولقد تزعّم الشعبة الأولى **ماكس مولر** Max Müller الذي أسس المدرسة اللغوية ، ويرى الأخلون بهذا الاتجاه أن « الهة الشمس وجدت في كل بيئة » وأنها محور الاسطورة والتراث الشعبي ، ولعل أشهر القائلين بهذا الرأي **السير جورج وليام كوكس** Sir George William Cox (١٨٢٧ - ١٩٠٢) وهو مؤلف كتاب « المدخل الى الميثولوجيا والفولكلور » (١٨٨١) ، ولقد ألح على عالمية الاسطورة الشمسية ، واعتمد في اثبات رايه على دراسة علمية لمعدّد كبير من الأساطير والحكايات الشعبية . ولم يكن هذا العالم من المنسبّين بالتفسير اللغوي للأساطير تشبهاً كائناً ، وكان على وعى كامل بالزوال التي يتعرض لها الاعتماد على الأساطير التيونونية أو اليونانية القديمة أو اللاتينية أو الاسكندنافية ، وهي الأساطير التي تتردد في المصادر الأريّة بحسب . ومع أنّه سلم بوجود طائفة من الأساطير تفسر ظواهر طبيعية غير الشمس ، فإنه أقر بوجود أساطير أخرى ترتبط بالنجوم والسمد .

أما الشعبة الثانية التي انتفتت الى الظواهر الجوية ، فقد سجلت وجود ظاهري البرق والرعد في كل الأساطير . وردت جميع الشخصوس والكائنات والاحداث التي في الأساطير الى هاتين الظاهرتين ، فهي ترى - مثلاً - أن التنين وغيره من الكائنات الوحشية الخارقة تقدم بحراسة الكونز والمداري الفاتحات في مقفل سماوي حصين ، الى أن يصل البطل الموهود ، الذي يصرع التنين أو غيره من الوحوش ، وينقل العلواء ، وتذهب في تفسير هذه الاحداث الى أن السحب الكثيفة السوداء ، التي تندر بالبرق والرعد ، تحجب التور الى أن يصل البطل ويقوم بتبديدها (١٠) . وإيا كان الاتجاه الذي اتخذه القائلون بالتفسير اللغوي للأساطير ، فإن الانتباه الى التحليل اللغوي قد افاد الى حد كبير في القاء الضوء على الأساطير القديمة الموغلة في القدم ، وعلى تلك التي لا تزال حية فعالة في المجتمعات البدائية ، أو القربى من البدائية في عصرنا الحديث . ولعل ظاهرة التذكير والتأنيث للأجرام السماوية تتصل بنتائج انصاره هذه المدرسة ، ذلك لأن التذكير والتأنيث ، وإن كان أمرًا مجازيًا في نظر المتأخرين ، إلا أنه كان حقيقيًا عند الانسان البدائي أو القديم ، كما أن اختلاف اللغات في مثل هذه الظاهرة يمكن أن يرد الى طبيعة التشخيص في الأساطير الخاصة بالشمس والقمر وسائر الكواكب ، فنحن نؤث « الشمس » ونذكر « القمر » في اللغة العربية ، وفيها يفعل العكس . فإذا انتقلنا الى الأساطير ، التي دارت حول الشمس والقمر عند مختلف الشعوب ، فقد نجد تفسيراً يرجع الباحث الى اتخاذ هذا الاتجاه أو ذاك .

وإذا انتقلنا الى المدرسة الانثروبولوجية ، واجهنا عالة كبيرة يتصل بدراسة المجتمعات العربية بصفة عامة ، والجاهلية فيها بصفة خاصة ، وذلك العالم هو **وليام روبرتسون سميث** William Robertson Smith (١٨٤٦ - ١٩٩٤) . ولقد شغل منصب استاذ اللغة العربية في جامعة كمبردج عام ١٨٨٣ . ومن أهم مصنفاته كتاب «**ديانة الساميين**» Religion of the Semites . وكتابه : «**القرابة والزواج في الجزيرة العربية قديماً**» Kinship and Marriage in Early Arabia . ولهذا رأى هذا العالم أن الأساطير كانت بمثابة العقيدة في البدنيات القديمة ، ولهذا رأى

خطورتها في موضوع العلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، ذلك لأن التراث المقدس لشعب من الشعوب يتخذ شكل قصص تدور حول الآلهة ، وتفسر في الوقت نفسه جوهر الفكرة الدينية عند الشعب والشعيرة التي تحقّقها . ولكن **دويروتسون** سمّيت أسرف ، إلى حد ما ، في الفصل بين الفكرة والشعيرة ، وذهب إلى أن الأسطورة لم يكن لها قوة الأنرام عند معتققيها ، ومن ثم لم تكن تمثل حلقة جوهرية في الديانة . ومن الإنصاف له أن نسجل رأيه ، فهو يقرر أن « الأساطير المرتبطة بمقدسات الفرد وطقوسه ليست الأجزاء من العبادة ، فهي تقوم بإثارة خيال العابد واهتمامه . بيد أنه كان كثيراً ما يترك له الخيار بين روايات مختلفة لموضوع واحد بشرط أن يؤدي الشعيرة بدقة كاملة ، وليس هناك من يبالي بما يعتقده في أصلها . ولم يكن الاعتقاد في طائفة معينة من الأساطير اجبارياً ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الدينية ، ولم يكن يظن أن الإنسان يكتسب باعتقاده في تلك الأساطير مكانة دينية ممتازة ، ويحظى تبعاً لذلك برضى الآلهة . أما الأمر الإجباري حقاً أو الذي يكسب صاحبه رضى الآلهة فهو القيام بأعمال معينة لها صفة القداسة المنصوص عليها في العرف الديني . ونتيجة هذا كله أن الأساطير ينبغي الاحتل مكان الصدارة الذي كثيراً ما اتخذته في الدراسة العلمية للمقائيد القديمة » .

ويستخلص الباحث من هذا الرأي ومن غيره من آراء **دويروتسون** سمّيت أن الأسطورة تستمد وجودها من الشعيرة ، وليس العكس ، وأن هذه القاعدة تكاد تنطبق على جميع الأساطير على اختلاف الشعوب والعصور . وبني هذا العالم الأنثروبولوجي الكبير رأيه على ملاحظته من ثبات الشعيرة على صورتها ، وتعرض الأسطورة للتغير المستمر ، تبعاً لما يمر به المجتمع من تغيرات . والخط الفاصل بينهما أن أحدهما لها صفة الأنرام ، والثانية تخضع لحرية الإنسان ومزاجه (١١) .

والباحث في الأساطير من وجهة النظر الفولكلورية ، مطالب بأن يعنى بالشكل القصصي أو التسجيلي منابته بالشعائر والطقوس . وهذه العناية تكاد ترجع الارتباط العضوي بين المضمون القصصي والأعمال التي تحاكيها ، طبقاً لقواعد مقررة في التراث الديني للشعوب البدائية أو القديمة . وإذا أضفنا إلى هذه النظرة ما يأخذه المتخصصون في علم اللغة العام من رد جميع وسائل التعبير عند الإنسان إلى أصل واحد ، فإننا نرجح أن الأسطورة في أصلها عقيدة تحقّقها شعيرة ، وأن الشكل القصصي تفصيل وتسجيل معاصر أو متأخر ، وأن تعرضها للتغير يرتبط بالوظيفة أكثر مما يرتبط بأي شيء آخر ، وهي تحتفظ بصفتها الأسطورية ، ما دامت عقيدة لها قداستها وشعائرها ، فإذا تحولت عن هذه الوظيفة إلى غيرها أصبحت عادة أو تقليداً أو عرفاً اجتماعياً أو ملحمة أو حكاية شعبية ، ولعل الشمس والقمر والزهرة أصدق مثال على هذا التصور .

ويكون الأمر أكثر وضوحاً إذا نحن التفطنا إلى الصفات المستمدة من الوظائف ، فالواقع أن القداسة التي أسبغها الإنسان البدائي أو القديم ، وما تجسّمه أو تشخصه ، قد جعلت التعظيم يتخذ مميزات ، تتسم بالمبالغة والتفخيم ، ومع ذلك فالصور شبه الخيالية ، التي ترسم للشمس والقمر والزهرة وسائل النجوم ، فيها من الشاعرية ما أضفى عليها صفة البقاء ، حتى

بعد ان زالت صفة القداسة عنها . ولا تزال بعض التشبيهات الخاصة بالشمس والقمر والنجوم تتردد في الآثار الأدبية على أنها انعكاس للخيال الغنى وحده ، مع أنها استمرار لصفات ارتبطت بوظائف تددت وانقرضت . وليس من شك أن العجب والإعجاب والروع قد صاحب الكواكب بصفة عامة ، والشمس والقمر بصفة خاصة ، ففي الشروق والغروب ، وفي بلوغ الأوج ، وفي تغير الصورة في المراحل الأولى منها في المراحل الأخيرة ، وفي انبعاث النور واختلاف درجاته ، وفيما يعين على ظهوره ، ويعمل على احتجابه ، ما دفع الإنسان ، حتى بعد زوال الإعتقاد في الوهية الكواكب أو في تجسيمها لآلهة تمثلها ، إلى التفتن في التعبير عنها وعن مظاهرها وصفاتها وآثارها ، فالأنوار والألوان والظلمات ، وما تعين عليه من الهداية ، بل وما تؤدي إليه من ادراك مكان الإنسان من الأرض والعالم والسماء ، قد اتخذت صوراً وتشبيهات ، واستعارات ، تتجاوز التركيب البلاغي إلى التعبير عن الدهشة أو الخوف . . عن الرجاء والتوقع . . عن الرهبة والرغبة . . . وظلت الشعائر والمراسيم المسيرة للتقويمين الشمسي والقمرى ترتبط بالجانب العملي من تلك المواقف النفسية . وحسبنا أن نسجل ما مثلته الأمياد والمواسم إلى الآن من عبارات وحركات وإيقاعات ومواد مشكلة .

وعالية الظواهر الطبيعية والكونية ، وعلى رأسها الشمس والقمر والنجوم ، قد اثمرت أساطير خاصة بها في جميع البيئات وفي كثير من العصور . وإن يتسع هذا الفصل لاستيعاب أكثر هذه الأساطير ، أو حتى للإشارة إليها ، ويكتفي إن نذكر الآلهة البابلي « شمش » لأنه يرتبط بالكلمة العربية « شمس » . وهذا الآلهة بعد من أشهر الآلهة البابلية والآشورية على السواء . وتدل الآثار على أن اسمه قد تردد منذ أكثر من ستة آلاف سنة . وذهب الأقباطون إلى أنه ابن « سن » آله القمر ، مما يؤكد أن التقويم الشمسي قد حل محل التقويم القمري ، كما حدث في كثير من بلاد الشرق القديم . وتصفه النقوش بأنه « آله النور العظيم » ومن أجل ذلك وصف بأنه « يرسل النور إلى الأرجاء كافة » وأنه « سيد الأحياء » و « مسبح النعم على الأرضين » وما إلى هذا ببنييل . وتصوره القدماء بفتح أبواب الصباح ، ويرفع رأسه منتظماً إلى العالم من فوق الأفق ، ويثير السماوات والأرضين بأشعته . ولقد ارتبط النور بالحق والعدل والخير في نفس الإنسان منذ أقدم العصور ، ومن ثم نسب البابليون والآشوريون إليه القدرة على التمييز بين العدل والظلم والخير والشر ، والحق والباطل ، وأصبح في تصور تلك الشعوب القاضي الذي يفصل بين النور والظلمة ، أو بين الحق والباطل ، ومثل البابليين والآشوريين في هذا كمثل سائر الشعوب ، ذلك لأن الإنسان قد شاهد بوضوح ، مل درج على الأرض ، أن أشعة الشمس تنفذ إلى كل مكان ، وتتخطى جميع الأستار والحجب ، فلا عجب أن يصبح الآلهة « شمش » رمزاً للعدالة . ولقد ورد اسمه على رأس النقوش التي سجلتها ألواح حمورابي المشهورة ، وفيها يرمز إلى العدالة . ولقد ظل « شمش » طوال التاريخ البابلي يحتفظ بمكانته ، ولقبه آله الشمس الوحيد الذي لم تستوعبه عبادة الآلهة مرداخ ، على الرغم مما كان لها من سلطان عظيم . وكثيراً ما يوازن علماء الأساطير ما كان يتمتع به « شمش » من قدرة على البقاء ، بحيث لا يستوعبه نجم آخر ، وبين « توتك » آله الشمس عند المصريين القدماء ، وهو الذي لم يضارعه في هذه المكانة غيره من الآلهة . وسعد ذلك فإن « شمش » استطاع أن يستوعب بعض الآلهة المحلية في البلاد التي استقرت فيها الشعوب السامية ، وأصبح اسمه علماء على الشمس في اللغات السامية . وهناك من الأسباب ما يميل بنا إلى الظن أن الآلهة « شمش » لم يكن على الدوام مجسماً للخير ، ولكنه كان في بعض المناسبات يرمز إلى الحرب . ولكن التصوُّص تدل على أنه كان يعد في الأزمنة المتأخرة من التاريخ القديم ، الآلهة الذي يهب الحياة ، ويبعث النور إلى جميع المخلوقات ، وعليه يعتمد كل شيء في الطبيعة من الإنسان إلى النبات .

ولا يستطيع الباحث أن يعرض للآله « شمش » دون أن يذكر قرينته الربة « آبة » التي كانت تعبد معه . والراجع أن ديانتها قديمة موغلة في القدم ، ويبدو أنها لم تكن تتميز بطابع خاص أو فريد . واعتقد القدماء أنها كانت تستقبل « شمش » (الشمس) عند الغروب ، ومن أجل ذلك قيل أنها كانت « وجه الشمس المزدوج » الذي يظهر مكبراً وقت الغروب . ولكن هذا التعليل مبالغ فيه عند كثير من علماء الأساطير ، لأن قوة الشمس حيناً وضعفها حيناً آخر ، ربما أثارا في مخيلة الإنسان البدائي أو القديم اقتران القوة بالتذكير والضعف بالتأنيث ، كما أن المزاوجة بين الهين في الأصل تشير إلى اتصال ثقافتين . ولم تكن الكتابات المسمارية القديمة تميز في عالم الآلهة بين الذكر والأنثى . وهذه « عشتار » كثيراً ما ظهرت عند الساميين دون أن تنسب إلى الذكور أو الإناث . وأغلب الظن أن الجنس كان يتوقف تمييزه على القوة ، فالآله الأقوى مذكر والضعف مؤنث ، وإن لم تكن القاعدة مضطردة في جميع الأحوال (١٢) .

وليس من شك في أن الشمس قد أثرت ، ولا تزال تؤثر ، في مشاعر الناس وعقولهم ، وأنها صافت ، ولا تزال تصوغ ، الكثير من معتقداتهم وتصوراتهم ومراسيمهم وعاداتهم . وإذا كنا لا نستطيع أن نسجل مختلف الأفكار والأعمال التي تتصل بالشمس ، فإن ذلك لا يحول بيننا وبين التوقف عند معيار اقتصادي كبير في حياتنا المعاصرة وهو الذهب . ومن الطريف أن هذا المعدن النفيس يعود الاهتمام به والاكبار من شأنه إلى الشمس . ولقد كان الأقدمون يعتقدون أن الذهب إنما يتولد من أشعة الشمس ، وأن حرارة باطن الأرض المستمدة أيضاً في أصلها من الشمس تحرق كل شيء ببطء ، وتحوّله إلى ذهب . ومن الطبيعي أن يحاط هذا المعدن بهالة من القداسة عند الإنسان البدائي القديم والمعاصر ، وأن يتصوره كما تصور الكثير من الكائنات مخلوقاً حياً له روح ، ولذلك فرغت بعض القبائل في جزر الهند الغربية وفي أمريكا الوسطى كثيراً من النواهي أو المحظورات ، حتى لا تنفضب روح الذهب ، كما يحرص بعض العاملين في مناجم الذهب في بعض المناطق على تلاوة صلاة خاصة قبل الشروع في استخراج الذهب . وفي سومطرة لا يجوز للعاملين في منجم للذهب أن يحملوا إليه صفيحاً أو عاجاً أو مواد أخرى مميّنة ، حتى لا تهرب روح الذهب من المنجم ، وكثيراً ما يتم استخراج الذهب في صمت تام تجلّه القداسة والرهبة .

ولما كانت الشمس هي التي تبعث بالنور إلى الأرض فقد أربط الذهب بالنور والنار من قديم . ولقد كان الهنود ، فيما مضى ، يعتقدون أن الذهب هو البذرة التي نما منها الإله « أجني » وأنه هو والنار والنور شيء واحد .

وقد وصف الكتاب القديم « ساتابهايا برهما » الذهب بأنه خالد لا يفنى ، وأنه يجدد نشاط الجنس البشري ، ويهب ماله كمرأٍ مديداً وذرية كثيرة . وجاء في « الريبجيتا » أن من يوجد بالذهب تمنحه الآلهة حياة مشرقة مجيدة .

ومن المعتقدات السائدة عند الهنود الأقدمين أن الشمس هي التي أضفت على الذهب لونه الجميل وبريقه الخلاب ، وأن الذهب إنما يستمد بريقه من نور آله الشمس ، ومن ثم أصبحت لهذا المعدن النفيس علاقة بالحياة والخصب والنماء .

وكان المصريون القدماء يعتقدون أيضاً أن إله الشمس «رع» هو الذى خلق الملوك ، وأنه هو الذى وهبهم الحياة والقوة والسلطان . ولهذا ساد الاعتقاد بأن ماء رع ، وهو ذهب الإلهة وسائل الشمس المضيء ، يجرى في عروق هؤلاء الملوك .

واقتربت كلمة «نوب» ومعناها الذهب في اللغة المصرية القديمة ، بالربة «هاتور» الإلهة الكبرى وهى إلهة مصرية كانت تصور على هيئة بقرة تحمل بين قرنيها قرص الشمس ، أو تمثل في صورة امرأة لها قرنا بقرة بينهما قرص الشمس . وكانت «هاتور» ربة للخشب ورعاية للنساء والزواج وإلهة الحب والطرب والجمال . وكانت تحيط جيداً بمقد من القطع الذهبية ، مما يفسر ارتباط الزينة عند المرأة بهذا المعدن النفيس ، وحرصها على اقتناء الحلى الذهبية ، ولعله يفسر أيضاً جانباً من تشكيل الذهب في صور معينة ، وتزيينه بتقوش معينة . ولما كان الذهب قد اقترن بالأم الكبرى «هاتور» وإلهة الحياة فقدموا إليه قدماء المصريين قوى سحرية عظيمة دفعت الفراعنة إلى إرسال بعثات للحصول عليه ، حتى يضموا لأنفسهم القوة والسلطان والخلود .

ومما هو جدير بالذكر أن بعض الأثريين عثروا على تمثال صغير من الذهب لفرال ، حول رقبته رسم شريط عليه شارة الربة هاتور ، كما عثروا أيضاً على ثور من الذهب ، حول رقبته رباط عليه رسم لراس هذه الربة .

ورأى ملوك مصر الأقدمون أن عودة الحياة إليهم بعد الموت وخلودهم وارتقاءهم إلى مصاف الإلهة يقتضى أعداد الوسائل المادية ، التى توصلهم إلى هذا الهدف ، وكان الذهب على رأس هذه الوسائل ، لاصطالاه باله الشمس رع ، وما يسبغه على العالمين من نور الحياة . وبالغوا في البحث من الذهب وصياغته واستعماله لتحقيقاً لما ينشدون من سلطان وخلود ، وحسبنا شاهداً على ذلك ما عثر عليه في مقبرة توت عنخ آمون .

وهذا الاهتمام بالذهب ، الذى شغل الإنسان على مدى التاريخ ، لم يكن لما في هذا المعدن من خصائص وصفات ، ولكن لما نسب إليه من تأثير . ولقد حفز البحث عنه النفوس والعقول إلى مغامرات ، ربما تجاوزت في بعض الأحيان نطاق القبول أو المقول . وادى ذلك إلى أن يبحث القدماء ، بمنهج شبه علمي ، عن وسيلة تحييل المعادن الأخرى إلى ذهب . وبذل الكيميائيون في العصور القديمة والوسطى جهوداً مضنية للكشف عما أسماه «حجر الفلاسفة» ، وهو - كما كانوا يعتقدون - حجر يمتاز بأنه إذا سحق ومزج بالماء وبعض العقاقير ينتج «الأكسير» ، الذى يحول المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة ، وعلى رأسها الذهب بطبيعة الحال . وكلما اصطللنا في معاملنا على استخدام الذهب ، لا بد أن نذكر الأصول الأسطورية القديمة لهذا الاتجاه ، وأن نذكر إلى جانبه الممارسات والتعابير الكثيرة ، التى ربطت بين الشمس ، كظاهرة ، وبين الذهب ، كعنصر له بعض المشابهة للجرم السماوى ، من حيث اللون والبريق . وما نحب أن نسرف في رد جميع التصرفات والانفعالات والتعابير إلى أصول ميثولوجية ، ولكننا نسجل فقط أن الكثير من تراثنا الشعبى له علاقة قريبة أو بعيدة بالأساطير .

وللذهب مكانة ممتازة في الفولكلور ، لا لأن محور رئيسي من محاور بعض الأساطير فحسب ، ولكن لأنه لا يزال له شأنه في حياة الإنسان المعاصر . ولقد حفل الأدب الشعبى على مدى التاريخ بالكثير من الحكايات الشعبية ، التى ارتدت بعضها إلى مصاف الأدب الرسمى ، ومنها قصة هيداس ملك فريجيا بأسية الصغرى ، وهو ابن جورديوس وسيبلى ، وبعد صنواً للبتراس إلى النور عند الفرس ، ومن هنا كانت علاقته غير المباشرة بالشمس . وتذهب الحكاية إلى أن الملك

ميداس كان مفتوناً بالذهب ، لا يفكر إلا في الحصول عليه . وكان يكتنز ما يحصل عليه منه في غرفة محكمة بالطابق الأسفل من قصره . وامتدنان يقضى فيها الساعات كل يوم ، ولا هم له إلا التطلع الى ذهبه والتفزل فيه . وتستطرد الحكاية الشعبية فتقول ان ميداس استطاع ان يأسر اله الغابات والينابيع سيبليوس ، بعد ان فقد وعيه من الشراب . واستضافه عشرة ايام في قصره ، ثم حمله الى ديونيزوس الذي عرض عليه ان يحقق له أي أمنية تهو إليها نفسه ، فمما كان من الملك ميداس إلا ان طلب من ديونيزوس أن يمنحه القدرة على تحويل كل شيء يلمسه الى ذهب . وتهلل ميداس طرباً ، وهو يرى كل شيء في قصره يتحول الى ذهب ، بمجرد ان يلمسه . وهكذا تحولت قطع الاثاث والجدران والسلم في قصره والأزهار في حديقته الى ذهب خالص بيد أنه سرعان ما اكتشف ، وهو يتناول طعامه ، ان الخبز واللحم والبيض واللبن والماء تحولت كلها الى ذهب عندما مسها ، وأدرك انه اذا ظل على هذه الحال فسوف يموت جوعاً لا محالة . وتذهب الحكاية الى ان ابنة ميداس الوحيدة أقبلت تبكي ، ولما استفسر عنها أبوها عن سبب بكائها ، روت له انها ذهبت الى الحديقة لتقطف بعض الأزهار فوجدت انها تحولت الى ذهب . وبعثاً حاول الملك ميداس ان يسرى عنها ، وفي المرة لاهته انثنى عليها وقبلها . وما ان مسها بشفتيه حتى تحولت الى تمثال بارد من الذهب ، ولم يصدق الملك ميداس عينيه وفاضت نفسه اسى ولوعة على ابنته الغالية . وتذهب الحكاية الى ان الملك ميداس استطاع ان يتخلص من هذه اللعنة باستحمامه في مياه نهر باكتولوس ، وحمل بعض الماء ، وسب فوق ابنته ، فمادت إليها الحياة (١٧) .

وكفل هذه الحكاية على ان الوجه والبريق يتصلان بالنار ، وان الذهب اذا كان قد اقترن بالشمس فإن له وجهاً آخر ، يناقض في وظيفته الوجه الأول ، ومن هنا برزت صورة الماء كمنبر من عناصر الحياة ، واتصلت بمالم الأساطير ، وأصبحت الكثرات من الزيات موكلات بالأنهار والينابيع ، مرتبطات بالخصب ارتباطهن بدمع الشر أو بشت الحياة . ولا تزال عادات كثيرة ، تستهدف في ظاهر الأمر مجرد التطهر الجسماني ، تمارسها جماعات ، تجاوزت البداوة ، وأخذت بأسباب الحضارة . وما أكثر المراسيم الاجتماعية ، التي تفرض على أحد الروسين أو كليهما الاغتسال في ينوع بدائه ، أو بحيرة بعينها ، أو نهر له قداسة في المعتقدات الشعبية . من أجل ذلك كان الدارس النولكوري مطالباً ببذل أقصى الجهد في جمع العادات والتقاليد والمراسيم ، واستقصاء اصولها في الأساطير والتراث الشعبي . ونحن في حياتنا اليومية لا نزال نمارس ، من غير وعي ، بعض العادات التي لها اتصال بالشمس . من ذلك اكتساب الأطفال عادة التوجه الى الشمس والقاء السن الأولى التي يخلعونها نحوها ، وهم يتضرعون اليها ان تبدلهم بها سنأ أحسن منها ، وهي عادة شائعة في العالم العربي الى الآن . كما ان نقش كوكب بعض الأعياد ، على صورة قرص الشمس ، يوحي بان الشعوب تظل تمارس بعض العادات ، حتى بعد اختفاء العقائد التي أدت إليها . وأهم من هذا كله التقويم الشمسي وارتباطه بظواهر كونية وطبيعية أخرى واقتراه ، وبخاصة في البيئات الزراعية ، بمالم لها خطر هائي حياة الانسان .

وهكذا اتسع مجال النولكور ، ولم يعد يدرس البقايا والرواسب من العصور القديمة فقط ، ولكنه أصبح يعنى بالبيئة الثقافية الحية متنايته بجميع المعارف والخبرات والمهارات الشعبية ، أي كانت مكانتها من التراث ، وإيا كانت وظيفتها في حياة الأفراد والجماعات .

(١٧) أحمد آدم محمود ، الذهب ومكانته من التراث الشعبي ، مجلة الفنون الشعبية العدد ١٣ ، القاهرة ، يونيه ١٩٧٠ .

والقمر له مكانته القلدة الى جانب الشمس في تصور الانسان القديم والمعاصر معاً ، ولذلك عند أحد التبرين الكبيرين ، اللذين يؤثران في ظواهر الطبيعة والحياة والكون . وهو من المحاور الرئيسية للفكر الاسطوري عند الانسان القديم ، ولذلك رفعه الى مقام الالهية والتقدّيس ، كما اخذته وسيلة أساسية في تقسيم الزمان الى وحدات متساوية هي الشهور ، كما أن ملاحظته الانسان من التغير الظاهري في شكل القمر جعله يقرن هذا الكوكب بما يلاحظه على الكائنات الحية من نموّاج ، يبلغ حداً معيناً من الاكتمال ، ثم يأخذ بعده في التناقص والافول . وجعل الانسان القديم القمر من المعالم ، التي يتوسل بها في التفاؤل والتشاؤم ... بتفاعل بهلال أول الشهر ، ويتشابه بالخسوف ، الذي يجعل صورة القمر تبدو حمراء كالدم . ولا تزال الى الآن عقائد شعبية كثيرة ، تربط بتلك الظواهر ، بل إن الالفاظ الدالة على القمر في كثير من اللغات لا تزال تحمل هذه المعاني . يضاف الى هذا كلان تذكير هذا الكوكب أو تانيه ، كما هو الحال في الشمس وسائر الأجرام السماوية ، انما يعود الى التصور الاسطوري عند الشعوب ... وهناك شاهد له اهميته ، يدل على أن شعباً واحداً يجعل القمر كائناً مذكراً في النصف الأول من الشهر القمري ، أي في مرحلة النمو ، ويجعله كائناً مؤنثاً في النصف الثاني من الشهر ، أي في مرحلة الافول . ولما كان القمر مرتبطاً بالليالي في حياة الانسان ، فقد تصوره كائناً حكيماً ، يعترف بالتعقل والاتزان في السلوك ، وجعله رمزاً للخير والخصب والجانب الايجابي من الحياة في الغائب ، وقرنه بالمطر والنبث . ولما كان القمر يرتبط ايضاً في تصور الانسان من قديم بالطمث عند المرأة ، أو بالتحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة ، وما تثيره من صورة الغريبة ، فقد أصبح القمر يدل ايضاً على الحب والشهوة والنزق . وفي الفولكلور عادات وتقاليد ومراسيم واحتفالات خاصة بالقمر ، عند ظهوره وعند اكتماله وعند خسوفه ، وهي تتشابه في حوافرها ووظائفها وبعض اشكالها ومضامينها ، وتختلف باختلاف الشعوب ومراحل التطور الفكرى في بعض العلاقات والتفاصيل . ومن الخير ان نسترجع في هذا المقام اساطير بعض الشعوب ، التي دارت حول القمر ، لكي نبين الفرق بين الحلم والواقع من جهة ، وبين بدايات الفكر الانساني من جهة اخرى .

ولقد احتفلت الاسطورة المصرية القديمة بالقمر قبل مصر الاسرات برمن غير قصير . ويرتبط بهذا الكوكب الاله تحوت الذي كان كاتب الالهة في مصر القديمة ، والمشرّف على حساب الموني ، وأحد الذين خلّقوا الكون ونظموه ، والاله الحكمة والسحر والتعليم ، ورأس الفنون ومخترع الكتابة والأرقام والحساب والهندسة والفلك ، وما اليها من المارف ، التي أحاط بها المصريون القدماء قبل عصر الاسرات . ومن الطريف ان القامرة ، وهي كلمة عربية من مشتقات القمر ، لها شبه صلة بالاسطورة المصرية القديمة ، التي ذهبت الى أن وقع استنشاق غضب من خيالة زوتجة توت ، وهي الهة السماء ، مع سيب اله الأرض ، فحكم عليها بالالتك في أي شهر من شهور السنة . وما كان من تحوت الا أن لاصب القمر ... أو بتعبير أدق لعب معه القمار على جزء من اثنين وسبعين جزءاً من اليوم ، واستطاع أن يغلبه في القامرة ، ويكسب منه خمسة أيام ، اضافها الى السنة القمرية المصرية ، وكانت ٣٦٠ يوماً . وهكذا استطاعت توت أن تنجب أووريس وإيزيس ونفتيس وست وحورس الكبير . وعلى هذا اضيفت ايام النسيء وتوازنت السنة القمرية مع السنة الشمسية :

وكان بحكمته واتزانه قادراً على أن يفض المشكلات ، التي تنشأ بين الالهة ، كما كان على علم بالصيغة السجزية التي تمكن الوتي من اجتياز العالم السفلي بسلام . وهذا الإله المرتبط

بالقمر هو الذى تدخل في الصراع بين **أوزوريس وأيزيس وحورس** من جانب ، وبين «**ست**» من جانب آخر . وتحصوت - كما يقول مؤرخو الأساطير - من أقدم الآلهة المصرية ، واستوعبته فيما بعد عبادة **أوزوريس ودع** ، وكان يتمثل في صورة انسان ، له رأس المجل أبيس ، يحمل القلم والدواة ، باعتباره كاتب الآلهة ، كما كان يبدو في صورة قرد ، على رأسه القرص القمري والهلل ، ولما بدت صورته منفرداً ، وكثيراً ما ظهرت وسط الحفل الجنائزى على رسوم المقابر . ومن أشهر صورده مراجعته حسنات الموتى وسيئاتهم ، أو مساهمته في يوم الحساب ، يقرأ الميزان الذى كان القلب الانساني يوزن فيه مقابل ريشة الحقيقة . ومن الواضح أن علاقته بالحساب والقياس جعلته يرتبط بالقمر ، وأصبح يرادف الاله **هرمس** عند اليونان . وهو الذى أسبغت عليه صفات الاله المصرى القديم **نحوت** . ويمتد بعض الدارسين أن مجموعة أوراق اللعب ، التى نعرفها اليوم ، إنما هى تصوير لكتاب **هيروغليفى** قديم ، يعرف أحياناً باسم «**كتاب نحوت**» .

ولما كانت السنة البابلية قمريه ، فقد احتل اله القمر البابلي «**سن**» مكاناً بارزاً بين الآلهة والمراجع أن ارتباطه بالتقويم جعله يكتسب اللقب الذى اشتهر به ، وهو «**اله الحكمة**» ، مما يدل على التصور الصام للقمر بالاتزان في الحركة وفي السلوك . وكانت مدينة «**اور**» مقر عبادته . ولقد اكتنف الغموض الاسطورة الخاصة به الى حد كبير ، بيد أننا نلاحظ مدى إجلاله من أحد النصوص ، التى عثر عليها في مكتبة آشوربانيبال ، والذي يصفه بأنه «**اله يسبح حبه السموات القمية والبحر والمحيط**» .

وكما ارتبط اله القمر المصرى **نحوت** بالالرع ، فأننا نجد أن اله القمر البابلي «**سن**» يرتبط هو أيضاً باله الشمس «**شمس**» . ومن الشواهد على ذلك أن «**جيجامشى**» المشهور ، عندما امتلا قلبه بالفرح من الموت ، ينادى بالرحلة الى سلفه «**أوت - نا بشتيم**» طلباً لآه الحياة ، وكان عليه أن يبتاز سلسلة من الجبال ، تقطعها وحوش ضارية . وخلصه «**سن**» من برائتها ، واستطاع «**جيجامشى**» أن يتابع رحلته في أمان ، ولكنه انتهى آخر الأمر الى جبل أعظم ارتفاعاً من الجبال السابقة ، على حراسه رجال كالمقارب ، وهو جبل «**ماشو**» الذى تغرب عنده الشمس .

وهناك حلقة أخرى ، تضاف الى الاسطورة البابلية ، التى تجمل من «**عشتار**» ابنة لاله القمر «**سن**» وتقرنها بعد ذلك بما وراء الحياة . والاسطورة تروى كيف أن عشتار اتجهت بأذائها الى الأرض التى لا يعود منها أحد ، أرض الظلمات ، مما يشير الى الموازنة المستمرة في الخيال الاسطوري ، بين القمر وبين الظلمات التى تكتنفه .

وتحول الاله البابلي «**سن**» عند الآشوريين الى اله حرب ، ويبدو أنهم حولوا جميع الآلهة ، التى استعملوها من الشموع الاخرى الى آلهة حرب . ومما هو جدير باللاحظة أن هذه الصفة الحربية لا توجد عند آلهة القمر ، على اختلاف الأساطير والشموع ، الا عند الآشوريين ، وأن كانت الأقوام البدائية قد أسبغت على القمر بعض الصفات ، التى تثير الروع . ولكننا نجد «**سن**» عند الآشوريين متحرراً من جميع الدلالات والرموز المتعلقة بالنجم أو الفلك ، وأن كان الآشوريون قد أسبقوا على اله القمر «**سن**» بعض الصفات ، التى أسبغها المصريون على «**نحوت**» مثل الحكمة وسداد الراى والمبادرة الى اتخاذ الأوامر والنواهي ، التى تضبط سير الحياة . وقد صور هذا الاله أحياناً على بعض الأختام في صورة شيخ له لحية مرسلة ، والرمز الخاص به هو الهلال .

وليس هناك أدل على مكانة اله القمر «**سن**» من أن الثالث الأعظم بين آلهة بابل كان الشمس

والقمر والزهرة . لقد دعا آخر ملوك بابل الى عبادة «سن» ، باعتباره ارفع الآلهة البابلية شانا ، وذلك لأن الثالوث الذي يتألف من الشمس والقمر والزهرة كان في نظر الشعب البابلي وقتذاك مصدر القوى المؤثرة في العالم والكون . ويظن بعض الدراسين أن شبه جزيرة سيناء أخذت اسمها من آله القمر «سن» .

ولكننا اذا اتجهنا الى اليونان وما عرف عنهم من الأساطير الكثيرة الرائعة فاننا نلتقي عند تشخيص القمر في صورة الهة هي «سيليني» وهي الهة القمر وابنة «هيميريون ويا» ، واخت «هليوس وايرس» وأم بانثيا من زيوس ، وتظهر أهميتها في أسطورة «أنديميون» التي تتسم بالشاعرية . والأسطورة تذهب الى أن جمال أنديميون فتن الهة القمر سيليني ، فهبطت على جبل لانغوس لكي تقبله ، وهو غارق في النوم ، ثم تردت الى جانبته . وكما حدث لكل انسى ، عشقته واحدة من الآلهة ، فقد تعرض أنديميون لما يشبه الهلاك . وسواء دعا زيوس كبير الآلهة أن يمنحه النوم الى الأبد ، حتى يستمتع بلقاء الهة القمر في أحلامه ، أو أن سيليني سحرته ، لكي تنعم بصحبته على الدوام ، فقد استغرق في نوم أبدي . وعرف بأنه عاشق القمر ، الذي لا يصحو أبداً . وثمة رواية أخرى تذهب الى أن سيليني الهة القمر استسلمت للاله «بان» في مقابل جرة ييضاه من الصوف ، ولعله ظهر لها في صورة كبش أبيض . وهي تصور ممثلة عربة ، يجرها جوادان مجنحان أو بقرتان ، ويظهر الهلال في صورة قرن بقر ، كرم خاص بها . كما تبدو ممثلة جواداً أو بفلاً أو غزالاً أو كبشاً . واشتهرت بأنها تمنح القوة على الإخصاب والنمو في عالمي النبات والحيوان . ويدعوها الناس عند ظهور الهلال ، وعند اكتمال القمر بئرا . وفي العصر الهليني اعتقد الشعب بأن سيليني هي القمر ، الذي تأوى اليه أرواح الموتى ، وفي هذا مشابهة لمعتقدات المصريين القدماء ، التي تقرر القمر بالظلام ، وبما وراء الحياة . وأصبحت في المراحل الأخيرة من العصر اليوناني ترادف آلهة أخرى لعل أهمها «لونا وأرتيميس» . ونتجه بعد ذلك الى صورة مؤنثة أخرى للقمر في الأساطير اليونانية ، هي صورة أرتيميس الربة العذراء للطبيعة والقمر ، وكانت في الاصل الهة البحيرات والأنهار والغابات والحياة البرية ، وبخاصة حيوان الصيد ، مثل الغزال والوعل والخنزير البري ، وقد ارتبطت مثلها في ذلك مثل كثير غيرها من ربات القمر ، بالحب والخصب . ومن الطقوس التي اقترنت بأرتيميس ، والتي تجسم التحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة التي تفتتح فيها النزعات الجنسية والعاطفية ، أن ترقص الفتيات من الخامسة الى العاشرة في ملابس زاهية ، يمثلن البنية . ولم يكن يسمح في بعض مناطق عبادتها بزواج أي فتاة قبل أن تقوم بهذه الشعيرة . ومن المألوف أن تفتن ربه القمر أرتيميس بالطبيعة ، ولذلك نراها ترمي الصيد والغابات والنبات البري ، ويصاونها الحوريات والوكلات بالآبار والينابيع . وفي ربوع كثيرة من بلاد اليونان القديمة كان بعض الرافضين بليسون الأقمعة ، وهم يحتفلون بشعيرة من شمالي ربة الطبيعة والقمر أرتيميس . وكانت الفتيات يفتن اثنتو عشرة قبيل الفجر . وتذهب بعض الروايات القديمة الى أن الفتيات كن يقدن لأرتيميس محررات ، وهذا يدل على أن الآلهة بسطت رعايتها على الفلاحنة المتقدمة على أرادة الانسان .

وكيس من غرضنا أن نفيض في ذكر شعيرة أرتيميس . كما وردت عند هوميروس وغيره . وحسبنا أن نسجل أن سلطانها امتد الى السحر والليل والقمر ، وإنها كانت تظهر حاملة شملة قد تكون رمزاً للقمر .

ولعل اسم ربة القمر «لونا» لا يزال مردداً إلى اليوم ، وهي ان لم تبلغ في وقائمه وشماتها ما بلغته أرتيميس ، إلا ان ارتباطها بالقمر جعل الفكر الأسطوري يقرنها بالسلوك غير المعقول ، فقد كان من عقائد الإنسان قديماً أن القمر يؤثر في سلوك الناس ويخرجهم عن جادة العقل . وهكذا اجتمع في تشخيص القمر التقيضان : الحكمة المتزنة ، كما يمثلها الإله المصري تحوت والنزق والتبؤس ، بل الجنون الذي تمثله ربات الطبيعة البرية ، اللاتي صورتهن الأساطير موكلات بالقمر أيضاً .

ولعل الإلهة الرومانية المشهورة «ديانا» تترادف «أرتيميس» في ارتباطها بالطبيعة والصيد والقمر . ولقد أصبحت كرميلتها إلهة الخصب والحب أيضاً ، ولكنها امتازت بملاقفتها الوثيقة بالتقويم القمري ، وأصبحت من أجل ذلك إلهة الزراعة والحصاد .

ومن الطبيعي أن ترتبط طوقس هذه الإلهة بالسحر ، وإن تعد رامية السحرة فيما بعد ذلك ، لأن إلهة القمر تستعدي بالفروقة ، في الفكر الأسطوري ، الظلام والغموض والتحول والخروج من المرئي والمحسوس والمدرَك إلى الخارق وغير الممكن وغير المعقول . ولتذهب الأسطورة في صورتها المتأخرة إلى أن أوفاديا وهي ابنة ديالقاد هبطت إلى الأرض ، لترسم دمايم السحر ، وتؤيد الساحرات ، ثم عادت إلى السماء ، ومن هنا كانت صبغ السحر توجه في كثير من البقاع الأوروبية إلى إلهة القمر ديانا ، وإلى ابنتها أراديا (١٤) .

ولم ينقطع الناس في أكثر الأرحاء من إقامة مراسيم معينة ، لدفع الضيوف أو الكسوف من الشمس والقمر . ولا يزال لهذه المراسيم مكانتها من النفوس ، حتى عند كثير من الشعوب ، التي أخذت بأسباب الحضارة . وإقامة هذه المراسيم تؤكد القوة بين الميثولوجيا والفولكلور . وجميع الحركات والأشهرات والأدوات ، التي يتوسل الناس بها في هذه المناسبة ، تستهدف دفع الضرر الجسيم ، الذي ينجم من تصور النذباتقطاع الشمس والقمر من رحلتها اليومية ، وهما مصدر النور ، ولهما علاقة جد وثيقة بنشأة الحياة ونموها على الأرض . وكما أن السلوك الأقدمين والكهان في التاريخ القديم كانوا يقومون بنسائم معينة ، فإن المجتمعات البشرية لا تزال تمارس الكثير من الطوقس . ولو أننا دققنا النظر فيها لوجدناها كلها تحتفظ بالتصور الأسطوري القديم ، أو ما يقرب منه ، فاستحداث الضرب العنيف ، لترويع الكائنات المحددة بالشمس أو القمر ، ودق الطبول والصياح ، والطرق العنيف ، وترديد عبارات معينة ، وإلقاء السهام النارية في اتجاه الشمس أو القمر ، إبان الكسوف أو الخسوف ، كل أولئك شارة على أن الفولكلور ، على الرغم من تدهام الكثير من النظريات ، التي غلبت على علم الأساطير في القرن الماضي ، لا يزال يُمعن بطبقات ميثولوجية ، أولها أصل ميثولوجي واضح . ولقد جمع الأنثروبولوجيون والفولكلوريون شواهد كثيرة من تلك الطوقس والمراسيم . ولعل في ما يحفظه الشعب العربي من تخيل القمر عند الخسوف ، ما يؤكد هذا القول ، فإن الخيال الشعبي قد صور أن بنات الحور يخفن القمر . وهذا هو سر الخسوف . ومن أجل ذلك يقوم الناس عند حدوث الخسوف بترويع بنات الحور ، حتى يطلقن القمر من أسارهن . وكانت الزهرة تؤلف مع الشمس والقمر الثالوث الرئيسي عند الساميين الأقدمين ، كما يذهب إلى ذلك لانجرون (١٥) ، وهي تترادف الإروديت اليونانية وفينوس الرومانية وعشتار البابلية . وهي إلهة الفتنة والجمال ، وارتبطت بالحب والشهوة . ولقد احتفلت

(١٤) للكاتب ، القمر في أساطير الشعوب ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد العاشر ، سبتمبر ١٩٦٩ ، القاهرة .

S. H. Langdon, The mythology of all the world, Norwood Mass 1931, Vol. 3, P. 25. (١٥)

الشعوب جميعاً بهذا الكوكب ، الذى يُعد من الناحية الفلكية الثانى من حيث القرب الى الشمس . وهكذا اقترنت الزهرة بالاقبال على الحياة والمبالغة في السرور وطلب المتعة . وكان الاحتفال بها يقام في التحول من الشتاء بقتامه ويرده وتجسداً شجاره ، الى الربيع ، بنضرة وخضرة وتبرج الطبيعة والحياة فيه . وبلاست الشاعرية أوجها ، فيما يتصل بالربيع ، بتلك الممارسات التى لجأت الى جميع وسائل التعبير . ولقد نسب **(الهزود)** الى « **الفروديت** » أن من صفاتها الدلال والسحر والمكر ، الى جانب ما تشيعه من البهجة والحب والوداعة . وكانت عند الشعراء الفنانيين القدامى مثلاً أعلى للشباب والحب والجمال . ولم يكن الشعب العربى في جاهليته بدعاً بين الشعوب ، فقدس الزهرة ، ونسب اليها الحسن والجمال والفتنة والطرب . وقد دُعيت كما سماها المنجمون بالسعد الأصغر ، لأنها في السعادة دون المشتري ، وأضافوا اليها الطرب والسرور واللهو (١٦) . كما أن النظر اليها يوجب الفرح ، وتخفف من الناظر اليها أحياناً حرارات المشق إذا كان عاشقاً ، كما أنها تثير فريزة الجنس (١٧) . . وكل دراسة للناصر الميثولوجية المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجع ، أن لم تؤكد ، أنه قد كانت هناك في الجاهلية أساطير ، يتداولها العرب قبل الإسلام ، ويتيمون لهم الطقوس . ويلهب الدارسون للمتقدمات العربية القديمة الى أن الزهرة عُرِفَت عند العرب بأسماء أخرى ، حسب ظهورها بعد غروب الشمس أو قبل شروقها ، فكانوا يدعون نجمة المساء « **عتر** » وهي أيضاً « **أستار** » أو « **عترهنة** » . أما نجمة الصبح فُسِّعَ اسمها « **العزى** » أى الالهة السامية (١٨) .



الاسطورة والرمز الفنى

وعندما يطلب مؤرخ الفنون القرائن ، التى تثبت أو ترجع بدايات الاتجاه الانسانى الى الابداع الفنى ، فإن المتخصصين في الميثولوجيا يمدونه بوصف الظواهر التى تجمعت لديهم ، من الآثار القديمة الموغلة في القدم ، ومن الملاحظات الواقعية للجماعات التى لا تزال فيها اثارة من بداية أو بدائة .

(١٦) القزوينى : عجائب الطولقات ، جوتنجن سنة ١٨٢٩ ص ٢٢ .

(١٧) البصير الصائقي : ص ٢٣ .

(١٨) محمود سليم الحوت : في طريق الميثولوجيا عند العرب ، بيروت سنة ١٩٥٥ ص ٧٦ .

ويكاد يتفق علماء الآثار والأنثروبولوجيا والتاريخ والأثنولوجيا على أن الفكر الإنساني قد مر في فجر تاريخه ، ولا يزال ذلك ملحوظاً عند البدائيين والبدو ، بمرحلة طويلة ، لا ينفصل فيها الفكر من التعبير ، وهم من أجل ذلك يتصورون أن الإجابة على الأسئلة العقلية ، والتعبير عن المواقف الشعورية ، أزاء التغيرات المنظمة والعفائية في الكون والطبيعة والحياة ، كانا نشاطاً إنسانياً واحداً وجمعياً . وليس معنى هذا التصور أن كل محاولة للإجابة عن تساؤل شبه علمي ، أو تعبيري من موقف وجداني ، كان يتم بواسطة المجتمع البدائي ، ولكن المعنى أن الأفراد والجماعات كانوا يصيرون من عرف ثابت أو تقليد لا يكاد يتغير . ومن اليسر أن نفترض خطاً فاصلاً بين الحافظ على نشأة العلوم والحافظ على نشأة الفنون ، في تلك المرحلة من مراحل التطور الإنساني : الأول ينشعب عن التفسير ، وإن كان ينزع إلى التجسيم والتشخيص والتعثيل ، وينأى بجانبه من التجريد ، والثاني يتفرع عما في المتقد البدائي من إثارة لمواقف الروح ، أو استجابة لتحقيق رغبات مادية واجتماعية . ولقد كانت الأسطورة تقوم بوظيفة تجمع بين هذين الحافظين . وحسبنا الآن أن نتجه إلى الحافظ الثاني ، الذي يرجع عند الباحثين أنه الجسر المباشر بين الأسطورة من ناحية ، وبين الفنون على اختلاف وسائلها وأجناسها من ناحية أخرى . وهذا الجسر هو الشعيرة أو الطقس . وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الجانب ، التحقق بوسائل التعبير كلها أو بعضها ، دعامة أساسية من دعائم الأسطورة ، بالمفهوم الذي رجحناه .

والشعائر والطقوس ، عند معظم المتخصصين في العلوم الإنسانية ، مادة أصيلة من مواد الدراسات الدينية المقارنة . وهناك سؤال يطرح نفسه دائماً على كل من يتعرض لهذا الجانب من النشاط الإنساني . ماذا يحدث عندما ينشئ الناس الباحث الأصلي على القيام بشعيرة أو طقس ؟ لقد دلت الملاحظات والشواهد على أن أسطورة جديدة تنشأ ، لتفسير الشعيرة المجهولة الأصل . وبالعقل النزاع إلى التفسير بالتجسيم والتشخيص والتعثيل تولد الأسطورة الجديدة ، ويكون أصلها المنسي ظاهرة من الظواهر ، التي تتطلب التفسير . بيد أن هذه الأسطورة الجديدة ادخل في مجال العقيدة الثانية ، وبذلك تكون أقرب إلى الفولكلور منها إلى الميثولوجيا (١٩) . والآن فإن الشعيرة نشأت في الأصل دعامة من دعائم أسطورة أصيلة ، وهي بدورها تلد ، استجابة لتغيرات في المضمون الثقافي للمجتمع ، أسطورة جديدة ، ليست في مقام الأولى ، ولكنها ثانوية .

ودفعت هذه الحقيقة بعض الباحثين إلى القول أن العقيدة البدائية إنما تقوم بالرقص ، وهم يذهبون إلى أن الرقص البدائي يجمع في أفعافه بين الأسطورة والشعيرة ، وهو يقوم ربما لذلك بالحركة والإشارة والكلمة . والحركات البدائية تتكرر طبقاً لقوالب محددة ، كما أن الإشارات استجابة لدلالات معينة ، قد تصوراً يجمعه الكلام ، وتؤكد ما يحل من معنى ، وقد يضعف عنصر الحركة ، وينحصر في التصفيق بالأيدي والدق بالأقدام ، تأكيداً لحلقات معينة في الشعيرة ، تحقيقاً للنغمة أو الكلمات . ومهما يكن من شيء فإن الحركة والموسيقى والنبرة تؤلف وحدة متكاملة ، وكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة لا يمكن أن يواجه ، وهو يقوم بوظيفته الكاملة ، إلا مع المنصرين الآخرين . ومع أن الدارسين للأدب القديمة التفنوا لفن الكلمة أكثر من التفاهم للفنون الأخرى المتضمنة في الشعيرة الواحدة ، فإن الميثولوجيين والفولكلوريين يحكمون على العناصر كلها ، وهي - تقوم بوظيفتها بصورة متكاملة - . ولقد تعود - مثلاً - المنصرون بالأدب اليونانية أن يقصروا اهتمامهم على الكلمات ، التي يرددها الكورس اليوناني في الأشكال الدرامية

القديمة ، وهم يتناسون الحركات والنفعات ، وليست أقل قيمة من الكلمات . والواقع أن الإغاني والأنشيد قد نشأت من الحركات الإيقاعية ، وتدين لها بمعظم خصائصها ، التي أضفيت إلى القوام الأول للشعيرة ، وهو الحركات والإشارات والإقامات والصيحات ، التي لا تتبلور في كلمات . ومن المسلم به الآن أن الحركات كثيراً ما تقوم بلديها مستغنية عن الكلمات . وعلى العكس فإن الألهاني والأنشيد الجماعية ترتبط ، في الغالب بالأم ، بالحركة والإشارة والإيقاع . ومن هنا نستطيع أن نقرر أن الرقص وما يماثله شائع بين المجتمعات البدائية . وهذا ما يجعل مؤرخي الأغاني يرون أن الأغنية تدن لغنون الحركة والإشارة والإيقاع بالكثير من الفضل . **فهذه الغنون ، أولا وقبل كل شيء، درامية في جوهرها، وهي البدايات الأولى للفنون المسرحية ، وهي تزود الإنسان ، عن طريق التصور والخيال ، بطلاصة التجربة أو الخبرة ، وهو ما نهض به المسرح في عصور الحضارة بعد ذلك على نطاق أوسع وأوسع .** وما يثير الانتباه أن تلك الفنون الزمنية تمثل فيها أدوار أناس أو حيوانات ، أو أشياء أو أرواح . والممثلون لهذه الأدوار مقتنعون بأنهم يشخصونها ، وبذلك يجمع الممثل بين شخصيته وبين الشخصية التي يمثلها ، بيد أن الشعيرة ، التي تتحقق بهذا التمثيل ، تفرض عليه أن يتناسى شخصه وأن يندمج ، بما يشبه القوة الخارقة في الدور الذي يمثل . والجو الأسطوري يشمل النظارة والممثلين معاً ، وكثيراً ما يسهم النظارة في التمثيل ، والجميع يعتقدون أنهم يشهدون أو يمارسون شيئاً يستألي عالم مختلف من عالمهم ، ولكنه ، على الرغم من هذا الاختلاف ، وأقرب له أهميته في تصورهم . والتخيل يتم بإضافة وسيلة فنية أخرى ، هي تشكيل الكتلة والتوسل بالخط واللون ، كاستخدام الأقنعة وصيغ الوجوه أو الأجساد واستخدام أشياء لها دلالاتها الرمزية إلى جانب الكلمات (٢٠) . وهكذا تشترك الوسائل الفنية جميعاً في تحقيق الشعيرة ، وتفسر ظاهرة ، أو تستجيب لوقف فكري أو شعوري ، أو تدعو إلى حكاية واقع منشود ، أو تحقيق رغبة ، تتجاوز طاقة الإرادة الفردية والجماعية .

وعالم الفولكلور يقف في نفس زاوية الرصد، التي يقف فيها مؤرخ الفنون ، ذلك لأن الشعيرة، عندما يطلها كل منهما ، فإنه يجد فيها مجموعة، تقل أو تكثر من الرموز ذوات الدلالات الفكرية والشعورية . كما أن « **الوظيفة** » هي التي تحدد قوام الأسطورة وشكلها ومضمونها ، فإن الرمز ، باعتباره جزءاً من كل ، ليس مهماً في ذاته ، ولكن الأفكار والمشاعر ، التي يعبر عنها أو التي تتجمع حوله ، هي الجذيرة بالاهتمام . والرموز بطبيعتها أشياء ، بمثابة البؤرة للمشاعر أو التاملات . وهي من أجل ذلك تنتمي إلى عالم الأساطير ، حتى ولو ردت إلى أصول دينوية . وليس لكل منها وجود ذاتي قائم برأسه ، وكلها تتداخل فيما بينها ، وتؤلف نماذج على قدر كبير من التعقيد ، الذي يثير الدهشة أو الروع . ومع ذلك فإن تدخلها لا يتم على غير نظام أو سياق ، والغفوض الذي يكتنف هذه الظاهرة إنما يعود إلى أن الدراسات العلمية لا تكتشف بعد القواعد ، التي تضبط حركتها نحو التركيب والتعقيد . ولتضرب على ذلك مثلاً واحداً من الرموز الفنية المشهورة ، وهو « **العين** » التي تعد عند الإنسان ، طوال تاريخه ، منظوراً له جلاله وروبهته ، فهي وسيلة إلى الهداية وإلى المعرفة . ومع أنها جزء من كيان أكبر ، إلا أنها أقدر من أي شيء آخر على التعبير عن المشاعر . ولقد احتفل بها الإنسان القديم احتفال الفنان التشكيلي الحديث . ولم يكن

عجيباً أن تكون «العين» أشتيع الرموز الميثولوجية عند المصريين القدماء . ولقد سجل علماء الآثار المصرية أن « العين » كانت عند المصريين تعبر عما كانت تدل عليه ، في العصر الحجري الأخير Neolithic age ، من تجسيم لالهة الخصوبة ، التي كان يرمز لها بعين واحدة أو أكثر في ربوع آسية وأوروبا . ولكن العين المصرية القديمة كانت معقدة ومشخصة في وقت معاً . ولقد ظلت العين ، عند المصريين القدماء ، رمزاً اسطورياً على الآلهة الكبرى ، مهما اتخذت لها من أسماء ، تختلف باختلاف الأقاليم . ولا بد أن نسجل ما يذكره المؤرخون من أن الآله الأكبر كان ، في فجر التاريخ المصري القديم ، يشخص في صورة صقراجم على أحد المباني ، أو خارجاً من المياه الكونية الأولى ، وكانت عينه اليمنى هي الشمس واليسرى هي القمر . ولابد أن يتمم الباحث الدلالات الاسطورية وراء هذا الشكل المعقد المتكامل . والراجع أن المصري القديم كان ينصور عين الآله وكأنها عين صقرا عين آدمي ، ولكنه كان يعتقد في الوقت نفسه بوجود كائن آخر ، في صورة انسان أو وجه انسان ، هو الذي « يسيطر على العينين كليهما » . . أى على الشمس والقمر . وعلى الرغم من هذه البؤرة ، التي تجسمها العين وحدها ، فإن أوجه القمر ودورة الشمس كان يرمز لها بالسمائر والطقوس ، أو بعبارة أدق يرمز لها بالأساطير . وليس من شك في أن جميع الشعوب قد أدركت سلطان العين ، مهما اختلفت في تجسيمها الاسطوري أو الفني . وهذا السلطان قد تجاوز الوظيفة الحسية لهذا العضو إلى وظائف أخرى ، تتصل بالحياة والخصوبة والقوة . . الخ . ولقد جسم المصريون القدماء هذا الإدراك ، وجملوه كونياً في دلالاته ، مثلهم في ذلك مثل كثير من شعوب الحضارات القديمة . وتجاوزوا مجرد التعبير عن النور والحياة إلى الجانب الأخلاقي والروحي في حياة الإنسان ، فالشمس ترادف العين الداخلية ، التي تستطيع أن تنفذ إلى الأعماق ، وأن ترى نوازع السلوك ، وأن تسجل ما يصدر عن الإنسان من خير وشر . . من نفع وضرر . . وكأنها الضمير . ولعل هذا هو الذي جعل بعض نقاد الأدب الحديث يوازنون بين الصور الأدبية للشمس ، وبين تصور الإنسان في الحضارات القديمة ، فلقد قال شكسبير :

لكم شهدت صباحاً رائحاً
يرمق قنن الجمال بعين ملكية نافذة

وفي هذا البيت استخدم الشاعر رمز العين المصري القديم . ولكننا نعتزف بأن سلطان الشمس في المناطق الحارة لم يكن معقولا أو نافعا على الدوام ، ذلك لأن حرارة الشمس كثيراً ما أصابت الحياة والأحياء بالتلف . ودلت عند الانسان القديم على الغضب والتخريب دلالتها في مواقف أخرى على الرضى والخصب ، وأصبحت رمزاً على النار والخراب ، وعلى المشاعر الانسانية الملتبئة كسورة الغضب . واقتربت العين بثمان الكويرا وما ينثثه من سم زعاف . وفي الرسوم القديمة ظاهرة التعقيد في الرمز الاسطوري ، فنحن نشاهد صورة ثعبان الكويرا في مقدمة بعض هذه الرسوم فوق تاج الملك ، تمييزاً عن حمايته . وهكذا نستطيع أن نستخلص الدلالات المختلفة للعين في الميثولوجيا المصرية وكأنها معادلة رياضية :

العين = الاله = الهة النمار = ثعبان الكويرا = التاج .

وتدلب الاسطورة المصرية القديمة إلى أن عين الآله الأكبر هي الهة الكون العظيم . وتسترسل الاسطورة فتحنى أنها انطلقت في المياه الكونية الأولى ، استجابة لأمس الآله الأكبر ،

لاحضار ولديه شو وتنفوت . وعندما عادت وجدت أن عيناً أخرى حلت محلها في وجه الاله الأكبر . وهذا يفسر غضبها ، الذي يجسم بدوره نقطة التحول في الكون ، ذلك لأن العين لا يمكن أن يسكن روحها تماماً . وحولها الاله الى كوبرا ، تعمل على حمايته وطرده أعدائه ، وتلتف حول جبينه . وللشمس تبعا لذلك دلالتان ، فهي ترمز الى البيت الملكي وماله من جاه وسلطان ، وترمز في الوقت نفسه الى الشمس المثيرة للحارقة (٢١) .

وطلب النفع أو دفع الضرر بالشعائر والطقوس الموجهة الى الشمس يستمدى عند المتخصصين في الفولكلور ، ممارسات متعددة في أكثر بقاع الدنيا ، تتعلق بالعين الانسانية ، وتدل بوضوح على علاقة الفولكلور بالميثولوجيا . ولقد مرينا ما في رمز الشمس من سلطان غشوب أو ضار . وهكذا العين في أكثر البيئات الثقافية البدوية والمتحضرة تتجاوز الهداية الى تأثيرات خفية ضارة . وعلى راس هذه الممارسات ما يتصل منها بـ «عين الحسود» .

والاعتقاد في «عين الحسود» وآثارها منتشرة في العالم بأسره وهو من أقدم الاعتقادات في تاريخ الانسان . ولقد مرينا اقتران العين بالشمس والقمر في الفكر الاسطوري . ولكننا ، استكمالاً لعناصر البحث في علاقة الميثولوجيا بالفولكلور ، نعرض لبعض الممارسات الخاصة بالحدس عن طريق العين ، وما تنطوي عليه من رموز ودلالات . ومما يرجع ما سبق أن ذكرناه من استحداث اسطورة ثانوية جديدة ، الى جانب نظام اسطوري سابق ، ما نلاحظه من أن بعض الظواهر ، التي تبدو اجنبية أو غريبة أو شاذة في عين انسان من الناس ، تدفع بالمتجمع الى استحداث اسطورة ، تفسر هذه الظواهر ، وترتكز في الوقت نفسه على شعائر ، مهما بدت جزئية ، إلا انها تعمل على تحقيق تلك الاسطورة الثانوية . وقد يبدو ارتباط هذه الحلقة الميثولوجية الجديدة بالحلقات السابقة عليها غير موجود ، ذلك لانه في واقع امره قد استغفى على الملاحظة ، لتباعد الحلقة الجديدة عما سبقها . من ذلك محاولة المجتمعات البدائية والشعبية تفسير العيون الزرقاء أو التي تميل الى الاصفرار في البيئات ، التي تغلب على أهلها العيون السوداء ، وكذلك العكس ، الى جانب ظهور انسانين في عين واحدة أحياناً ، أو ظهور ما يشبه صورة الحصان أو غيره من الكائنات في إحدى العيون ، أو وجود عيب خلقي أو مرضي في عين انسان ... كل هذه الظواهر تدفع الى تفسير واحد ، هو أن العين الأجنبية أو الغريبة لها طاقة غير طاقة الإبصار ، وهي تعمل على الاضرار بمن تنظر أو توجه اليه . والمعنى المباشر المستخلص من هذه العقائد الثانوية أن النظام الاسطوري القديم ، الذي قرن التفخيرات القوية والطبيعية بعين الانسان أو الحيوان ، هو الأصل لهذه الاعتقادات في العين الشريرة أو عين الحسود . وهو يرتبط في الوقت ذاته بحماية المجتمع من الأجانب الطائرين عليه بالإضافة الى حماية الناس والأموال من الأفاعت والأمراض .. وهذه العين كالجرم السماوي ، يصيب من يتمكن عليه من عمد أو غير عمد . وتأتي عين الحسود لا حد له ، وهو كالنار تفتنى على الحياة ، وتتلغ المحاصيل ، وتقتل الماشية ، وتفرق بين الإباء والأبناء والأقارب والأزواج . وأول من يتعرض لتأثير عين الحسود هم الأطفال ، وكما أن المجتمع يعمل على حمايتهم بتفسير أسمائهم ، بصيغ غامضة أو محقرة ، واستبدال أزيائهم بما يحولهم عن جنسهم الى جنس آخر ، فانه ينزع الى وقايتهم من عين الحسود ، بالأحجية والتعائم والأدعية . وإذا أصيبوا يلجأ الأهلون الى ممارسات سحرية تدفع عنهم مآصروهم من أذى .

ويسجل الأستاذ أحمد أمين في قاموسه عن العادات والتقاليد والتماثيل المصرية شيوع الاعتقاد في عين الحسود وهو يقول :

« يعتقد المصريون كثيراً في الحسد . و خلاصة هذه العقيدة ان بعض الناس عنده خاصية في عينه ، اذا نظر الى شيء امانه او اطفه . ومن غريب الامر ان رجلاً عظيماً كابن خلدون يحكى مثل هذا ، ويقول انه شاهد بعض الناس اذا نظر الى خروف او نمجة نظرة خاصة امانها ، لم اذا شرحت وجد قلبها قد تحتت ، وقال انه رأى في بلاد المغرب جماعة من هذا القبيل يسمون « البعاجين » .

« ويعتقد المصريون ان الحسد يكون على اتمه اذا نظر الحاسد ، وشفع نظره بالشهيق . وكان من الشائع عند النساء انه اذا نظر رجل تلك النظرة اسرعت المرأة ، وقالت « وراك تعبان او مقربة او نار » فيلتفت وراءه لينظر اليه ، وبذلك يذهب سحر عينه . ويداونون ذلك بأن يأخذوا قطعة من طرف ثوب الحاسد ، ويبخرون بها المحسود ، سواء كان انساناً او حيواناً او اي شيء آخر . . . ويرغمون ان الحجاب يمنع العين ، ولهم في ذلك طرق ، منها وضع قليل من الملح الجريش في كيس ، يعلق في منق الاطفال ، وكذلك ثياب اللثب او ثياب الضبع او رأس هدهد عليه ريش ، توضع في قطعة من السخيتان الأحمر ويخاط ، وأحياناً يداون الحسد بالرتى . . .

« وأحياناً تأتى بعض العجائز فتوقد ناراً ، وترمى فيها شيئاً من « الشب » وتذكر أسماء الذين يظن أنهم الحسدة ، وتأخذ دهبوساً أو إبرة فتضعه في عين الصورة التي تحول اليها الشب وتقول : فقاً الله عبتنا . وقد تأخذ قطعة من الورق وتشك فيها الدبوس مرات متعددة في كل مرة تقول : « من عين فلانة ، ومن عين فلانة » لم يبخر الحسود بهذه الورقة مع الملح . . . » (٢٢)

وجدير بالانتباه ان أمثال هذه الممارسات تستخدم الرموز الدالة على النار والشعاب والمقرب ، وكذلك اللثب والضبع والهدهد ، وهي جميعاً رموز من اصول ميتولوجية مختلفة . وأياً كان المنهج السحري الذي يلجأ اليه المجتمع في دفع عين الحسود ، أو انقائها شرها أو آثارها ، فان الاصول الميتولوجية لهذه الرموز تبدو في شيء من الوضوح . وإذا تجاوزنا مصر والعالم العربي ، فأننا نواجه الظاهرة نفسها في رموزها وطقوسها . فالمجتمعات الأوروبية تستخدم التماثيل والتماويد ، وتتوسل ببعض الحركات والإشارات ، وقد تحصن المرحضين للحسد ، وبخاصة الاطفال ، بنماذج صغيرة من الضفادع وغيرها من المخلوقات المنفرة لروح الشر . ومن الشائع في معظم الربوع في العالم ان الكثير من أشكال الزينة وأدواتها ، سواء أكان ذلك ممماً يصحب الزى أو يطلق على الجدران والأشياء والحيوانات ، لا يقصد الى التججيل بقدر ما يقصد الى انقائها عين الحسود . ويذهب بعض الفولكلوريين الى ان النقاب الذى تضعه العروس على وجهها ليلة الزفاف كان الأصل فيه الوقاية من العين الشريرة ، لأن العروس السعيدة هدف لعيون الحاسدين . ومثل هذه الممارسات أو الأساطير الثانوية كانت الباعث على ظهور العدد العديد من الرموز الفنية ومن أساليب التججيل ومن الدلالات ، التى تتجاوز العبارة والصورة والحركة الى ما كان قد صاحبها قديماً من مشاعر وتاملات . ولنتجه الى نظام أسطورى بعيد عن بلاد الحضارة القديمة ، ولنتوقف في جزيرة أيرلندة ولنتنخب أسطورة بالور Balor ،

التي كانت ترتبط بالشمس ارتباطها بفصل الربيع . وتحكى هذه الاسطورة ان ملكاً من الفوموريين العملاقة كان ذا عين واحدة ، يصرع بها كل من تقع عليه . وكانت هذه العين الواحدة مغلقة ابداً ، لا تفتح الا في ساحة القتال . وكان لهذا الملك اربعة من الابباع موكلون برفع جفن هذه العين المروعة ، مستعينين في ذلك بمقبض يمررونه من خلال حافة العين . ولقد حصل على هذه العين وهو طفل ، يخلس النظر الي أحد كهان آبيه ، وهو عاكف على اعداد التماويل والطلسمات ، فدخل الدخان في عينه وسممها ، حتى أصبحت تقضى على كل من تنظر اليه . وتستطرد الاسطورة فتحكى ان بالور كان أحد قادة الفوموريين في معركة **ماج تيسورد** Mag Tured . وفي يوم المعركة التقى بحفيده **لوج** Lug ، فصرخ في رجاله الاربعة ان افتحوا عيني . وما كادوا يرفعون جفنه ، حتى قذف **لوج** من مقلعه حجراً مسلداً ، أصاب العين القاطلة وأقلمها ، ونفذ بها من خلف راس **بالور** . ويقال انها قتلت في خروجه عدداً من رجال صاحبها . واللاحظ ان هذا البطل الاسطوري أحد الاجداد ، الذين صورهم المجموعات الميثولوجية الكبيرة ، والذين كتب عليهم ان يلاقوا حتفهم على ايدي احفادهم . ومن الطريف ان كل واحد من هؤلاء يعرف من النبوءات انه سيلقى مصيره على يد واحد من احفاده . وتتركز أحداث كثيرة في تلك الأساطير حول اطلاق الحفيد على غريمه المنشود ، ونجائه منه ، ليلقى الجد مصيره المحتوم ، بعد صراع يقصر او يطول . . وتؤكد هذه الاسطورة اعتقاد الشعوب الكلتية في عين الحمود . ومع انها محور هذه الاسطورة ، الا انها تدخل في كيان اسطوري أكثر عمقياً ، يمزج المظاهر الطبيعية والكونية بتفسيرات خاصة بنظام الحكم وبعض الممارسات الشعبية (٢٢) . فارتبط ما في هذه الاسطورة من تفسير الشمس والربيع والصراع المتكرر بين الفصول ، وبين الاعتقاد في السحر والقوى الخفية ، التي يمكن ان تتركز في العين .

ولم يعد هناك خلاف حول نشأة الفن الدرامي من الشعائر والطقوس ، التي تقوم بها الاسطورة . وهذا الفن الدرامي يستوعب الكلمة والحركة والإشارة والمادة المشكلة . والشواهد التي جمعها الرحالة من استراليا وغيرها من الجزر القريبة تؤكد هذه الحقيقة ، وهي تتصل بتفسير الظواهر الطبيعية ، كما تتصل بدورة الحياة الإنسانية ، وتحاكي استقبال المولود ولقاء المروسين ووداع المتوفى ، وتمارس في مناسبات أخرى مثل الخروج للصيد أو الفرار أو الحصاد أو الاحتفال باختلاف الفصول . ويلاحظ ان الأغاني الطقوسية قد صيغت لكي تلائم الطقوس المتعلقة بها ، وفيها دائماً عناصر درامية ، تضيف إبعاداً جديدة إلى الطقوس . وهذه الأغاني ، وان اختلفت بعض الشيء عن التماويل والرقى والأدعية ، الا انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركات معقدة ، لولاها لبدت صيغاً غامضة لا معنى لها . والذين يؤدونها يمثلون أدواراً درامية ، تشخص أو تجسم الطواطم ، التي حرم الى أصولهم ، أو الى أسلافهم الاسطوريين ، أو الى كائنات خارقة لها علاقة اسطورية بوجودهم . وفي أغاني الاستراليين الأصليين مشاهد من حيوانات طوطمية ، تجسد كائنات عليا . ومن السهل ان يتصور المرء مرحلة تطورت فيها هذه الشعائر ، حتى تصبح أقرب ما تكون الى الاشكال الدرامية الاولى التي انبثقت من الاحتفال بالاله ديونيزوس ، الذي اتخذ مؤرخو الاداب اليونانية معلماً على نشأة الدراما

بمفهومها الفني . ولم يكن ذلك وفقاً على الاغريق وحدهم ، ولكنه ينسحب على تطور الفنون الزمنية والتشكيلية في بلاد الحضارة كلها تقريباً . والذين يفيدون من نتائج على الأساطير ومن الظواهر الفولكلورية ، يصححون أخطاء شائعة تقسم المجتمعات البشرية الى جماعات ، تنزع الى التجريد ، واخرى تنزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل . والواقع ان مصدر التعبير الفني في جميع البيئات الثقافية الاولى واحد او متشابه ، وان الناس يحققون وجودهم بالكلمة والصورة والحركة والكتلة على السواء .. والشعائر والطقوس ، مهما تفاوتت من حيث البساطة والتعقيد ، هي التي تطورت منها الآداب والفنون الرسمية والشعبية جميعاً .

ولقد اوجبت الرموز الاسطورية المشاعر والأفكار ، التي تثيرها وتحيط بها في البيئات الثقافية المختلفة . وانتخب الانسان رموزه من الظواهر الكونية ومن الاحياء والجمادات حوله . واصبح له معجم ، يستوعب تجسيمه وتشخيصه وتمثيله للظواهر والتغيرات ، ويستوعب هذا المعجم الأجرام والحيوانات والنباتات وسائر العناصر الطبيعية ، الى جانب الانسان . وقد تختلف الدلالات والمعاني ، بل والمشاعر المصاحبة لها ، باختلاف الاقوام والمصور ، مثلما في ذلك مثل الكلمات التي تدل عليها . والتدقيق للفنون التشكيلية - على سبيل المثال - لا يستحضر الدلالة المباشرة للعمل الفني ، المصور او الجسم للظواهر وكأنها منطوية ، ولكنه يحاول ان يستشف ابعاداً أعمق في دلالات رمزية ، محدثة أو قديمة ، لها مسحة اسطورية . ويحاول أيضاً ان يستقبل المشاعر والاحاسيس ، التي تصاحب الوحدات ، التي يتألف منها الفن التشكيلي ، فالزهرة لا تدل على صورتها الروئية فحسب ، ولكنها تدل على ما ترمز اليه ، وما تقتون به من مواقف شعورية . والأسد والصقر والثعبان لا تحكي هذه الأنواع من الكائنات الحية ، ولكنها تحكي في القام الأول دلالات ، لها ابعاد اسطورية واجواء نفسية . وربما اشتقت الدلالات من الصفات المباشرة للحياء والكائنات ، التي يصورها الفن التشكيلي ، فقد يدل الكلب على الامانة والدلب على الخيانة . وقد تدل البقرة على الحياة والخصب والجمال على الصبر . وربما اختلفت الدلالات بين الاقوام والمصور ، لأسباب تتعلق بالبيئة المادية او المضمون الثقافي لمجتمع ، يعيش في وطن محدد ومرحلة معينة من مراحل التطور الانساني ، ولكن الممارسات والمعتقدات الثانوية والتقاليد والتعابير الشعبية كثيراً ما تفسر ما وراء الدلالة القريبة والمعنى المباشر لهذا الرمز أو ذاك ، من الرموز الفنية المتوسلة بالخط واللون والكتلة . والأسد يدل في ذاته عند الانسان ، وفي صورته وتمثيله ، على صفات انتشرت عنه في العالم بأسره ، ومن اليسر ان ترد الى اصولها الاسطورية . ومن اليسر أيضاً ان نجدها في المعتقدات الشعبية ، وأيسر من هذا أو ذاك ان نتنبها في الفنون التشكيلية الرسمية والشعبية ... « الأسد » ملك الوحوش عبارة عادية مألوفة ، لا تكاد نتوقف عندها ، ولكنها ترمز بصورة اسطورية قديم ، ربما اشتق وجوده من مظهر الأسد ومن بعض صفاته ، وارتبط في الوقت نفسه بالملك من بني الانسان ، فاصبح يرادفهم ، ويرمز اليهم في التاريخ القديم والوسيط ، بل والحديث أيضاً . ومن الكلم المأثوران « الأسد » لا يهاجم اميراً أصيلاً ، وكأنه من بني عمومته . اما **اللبوة** فكانت رمزاً للأمومة واقتربت بالالهة الإله في كثير من المعتقدات القديمة ، وكانت تصطبغ في مواكب **أورتميس** عند اليونان الأقدمين . وظهرت السباع واللبوات في الأيقونات الإيجابية القديمة ، وهي تصور أصدقاء الآلهة القديمة وحراسها . ومما تجدر الإشارة اليه في تاريخ الفنون التشكيلية ان تماثيل

السباع كانت تحرس أبواب مقابر المصريين القدماء وقصورهم وأبواب المعابد الآشورية . وكانت السباع أيضاً ترمز للاله البابلي (شرجال) باعتباره شمس الصيف القائل . وكانت الالهة المصرية « سخمت » تبدو في هيئة كائن له رأس لبوء ، كما اقترنت الأسد بالالهين المصريين « رع وهورس » . وفي الهند يرمز الأسد للشجاعة والنبل والوفاء ، ويشير بالحظ السعيد عند البوذيين ، وله شأن كبير في الطقوس الخاصة بعيد رأس السنة عند الصينيين . ويقوم الناس برقصة الأسد أمام البيوت في عيد رأس السنة . أما في أفريقيا فالأسد يعد من الحيوانات المألوفة التي يراها الناس كل يوم . وهو يعد من الدافريين تجسيدا لأسلافهم أو كائنات خارقة ، أو سيذا لا بد من العمل على أرضائه .

وتعد الحمامة عند أكثر الشعوب رمزا للوداعة والسلام والأمن ، ويحرم صيدها في بعض البيئات وبعض المواسم . وقد اقترنت بتواصل الناس ، عبر المكان وعبر الزمان ، عن طريق المراسلة الظاهرة والخفية . وإذا عرفنا النظر عن الدلالات الثانوية لهذا الكائن الحي الوديع ، وعن طوع اجناس من فصائله للمراسلة ، فإنا لا نستطيع أن نتجاوز عن بعض الفنون الجسدية للحمامة ، ناهيك بأدوارها المختلفة في الآداب الرسمية والشعبية . وهناك رقصة تعرف عند بعض القبائل الهندية في أمريكا باسم « رقصة الحمامة » وفيها يمثل أحد الرجال طائر الصقر ، الذي ينقض على الجمع الممثل للحمامات الوديمة ويختطف أحدها . وتشبه الكثير من الرقصات الحمامية الشعبية التي تعبر عن تفوق الرجال وامتيازهم بالقوة وحفهم في انتخاب شركتهم ، عن طريق الاختطاف أو السبي ، وهو تقليد يجسم مرحلة سابقة من مراحل التطور الاجتماعي .

ونحن في هذا المقام لا نستطيع أن ننسى أقول نظرية الميثولوجيا الشمسية أو القمرية ، والأحكام التي انتهى إليها رواد المدرسة الأنثروبولوجية والمدرسة النفسية في بحث ضروب الأساطير والسحر . وتقنيا أن نتذكر بمناسبة تحديد مدى العلاقة بين الميثولوجيا والفولكلور ، أن الطقوس الأسطورية والممارسات السحرية لم تكن تقصد فقط إلى تحقيق نفع أو دفع ضرر ، وإنما استهدفت غاية أخرى ، تتعلق بالطاقة الروحية للإنسان . وليس من المعقول أن نحكم على أولئك الذين شادوا دعائم الحضارات في العصور القديمة بأنهم كانوا يجنحون إلى تحقيق رغباتهم بمراسيم وطقوس وممارسات ، لا علاقة لها بالتحقيق الإرادي للعمل المنشود . . . ليس من المعقول أن تصور أن رقصة الحرب أو الصيد أو الحصاد كانت تنوب عن الإنسان البدائي أو القديم بالانتصار على عدوه ، أو بالحصول على الفريسة من صيده ، أو جمع الثمار الوفير من حقله . وإذا كان ذلك الإنسان قد اعتقد في قوى غيبية ، تعينه على تحقيق رغبته بصورة أو أخرى ، فإن ذلك لم يحل بينه وبين العمل الإيجابي على تحقيق هذه الرغبة بملاقاة العدو والخروج للصيد والاقبال على جمع الثمار . واسلمت هذه المرحلة من مراحل الفكر والسلوك إلى مرحلة أخرى انضمت فيها ، منذ أولئك الذين أخذوا بأسباب الحضارة ، العلاقة الوثيقة والمباشرة بين العلة والمعلول ، وأيقنوا أن إرادة الإنسان هي التي تحقق رغباته ، مستعينا في ذلك بطاقتهم الروحية وعقيدته الدينية وما دمنوا قد آثروا منذ البدايات أن تحتكم إلى الوظيفة في الكشف عن الاشكال والمضامين الثقافية ، فإن الواجب يقتضي أن نواجه المراسيم والطقوس والممارسات ، التي اعمرت الفنون على اختلاف وسائلها وأنواعها ، وحسبنا أن نلاحظ الوظيفة النفسية للحركات والإشارات والكلمات والصور والتماثيل وما اليها من آثار فنية ، ارتبطت أو اقترنت من الأساطير وضروب السحر . . .

ومن الواضح أن إحدى الغايات الأساسية ، التي تستهدفها الشرائع والطقوس والممارسات ،

هى إثارة الانفعال . فاستعمال خوار البقر في افتتاح الحقول عند الاستراليين الاصليين بقصد به استثارة انفعال معين في أبناء المجتمع ، المعتقدين في تأثيره ، أو في غيرهم ممن يتفق وجودهم في تلك الحقول . والقبيلة التى تقوم برقص حوى قبل التوجه لقتال جيرانها ، إنما تستثير الحوافز على القتال ، أو تشد الصرائم عليه . والمحاربون يرقصون لنقل الشعور بالهزة ، فالمراسيم المتعددة التى يقوم بها بعض الفلاحين في بيئات الاستقرار الزراعي إنما تشد عواطف هذه الجماعة نحو حيوانها وتبائها ومياها .

ولكننا يجب أن نلاحظ أن الطقوس والممارسات لا تفرغ شحنة هذه الانفعالات ، لأن الصالح العام للجماعة يتطلب الإبقاء عليها وتقويتها والانتفاع بها ، وهى لذلك تتركز وتتبلور ، لم تتحول الى عوامل مؤثرة في الحياة موجهة لها ، ونحن نرى أن هذه الاستثارة ، سواء وجهت الى القائمين بها أو الى غيرهم ، أو كان المقصود بها نافعاً لهم أو ضاراً بمدوهم ، فهى إحدى الغايات الأساسية ، التى تستهدفها الطقوس والممارسات .

وكل من له فراسة نفسية يقدر أثر الانفعال في نجاح اممالنا أو اخفاقها ، وفي علاج الأمراض واتقانها . ومن ثم فإننا نستطيع أن نتوسع في هذه النظرة ، ولا نجعلها مقصورة على المجتمعات البدائية والقديمة ، وأن نسجل ، دون تحفظ كبير ، أنها تنسحب على كثير من الجهود ، التى يقوم بها الناس في حياتهم اليومية ، عندما يريدون حافزاً نفسياً ، يفهمهم الى التوفيق في جهد فردي أو جماعي . مثال ذلك اعتقاد المرء بأنه لا بد من القيام بممارسات معينة ، قبل الاقدام على عمل له قيمته في حياته ، وهو يشبه في ذلك اقدام الانسان البدائي على اداء رقصة الحرب ، قبل منازلة اعدائه ، وأن الفلاح في بعض البيئات يقوم ببعض الطقوس ، قبل أن يحصل فأسه ، ويذهب الى الحقول أو الغاية ، ولكن الانتفاع بأداء هذه الطقوس لا يعنى أن المدو سيهزم بمجرد الرقص ، أو أن الاستنبات أو الاحتطاب سيتم بتلك الممارسات وحدها . والمقصود من ضروب النشاط هذه أن الرغبة تحتاج لتحقيقها الى طاقة روحية ، تشد الهمة على الاقدام ، الى جانب العمل الإيجابي المحقق للرغبة . وأدى هذا التوسع في النظر الى الثقافات البدائية أن يصحح الكثيرون من الأثروبولوجيين والنفسيين النتائج ، التى انتهى اليها الدارسون في القرن الماضي وأوائل هذا القرن . ولم تعد الموازنة بين الفكر البدائي وبين المرحلة العقلية للطفولة تصلح وحدها لتفسير المعتقدات والطقوس ، التى تحققت عند الجماعات البدائية ، بل عند بعض الطبقات في المجتمعات المعاصرة . ولم تعد كذلك الموازنة التى مقدها بعض الباحثين بين بقايا الطقوس الاسطورية القديمة والممارسات السحرية وبين الأمراض العصبية والنفسية تصلح أساساً لتفسير تلك الجهود . وانضم الى المتخصصين في الدراسات الاجتماعية والنفسية فريق ، وقف حياته على محاولة الكشف من البواعت الحقيقية للانسان على التمييز الفنى . وظهرت تبعاً لذلك فروع كعاد تستقل بؤراسها من العلوم الانسانية ، وتعنى بالفنون على اختلاف وسائلها . . . ظهر على النفس الفنى . . . وظهر علم الاجتماع الفنى . . . وتكاملت للدراسات الانسانية ، قتيماً لها من النفاذ الى الحقائق ما لم يتبها للفلاسفة والرواد ، الذين مهدوا لتأصيل مناهج العلوم الانسانية .

وهناك سؤال آخر ، لا بد من محاولة الاجابة عليه هنا أيضاً ، وهذا السؤال هو : اذا كانت العلاقة بين البيولوجيا والفنون بصفة عامة قد اوضحت ، فكيف نجد العلاقة بين الفولكلور وبين التعابير الفنية ؟ . . ان الاجابة على هذا السؤال لن تؤكد العلاقة الحميمة بين الابداع الفنى من جهة ، وبين المأثور الشعبي من جهة أخرى فحسب ، ولكنها ستكشف عن الأساس الذى يستطيع به الباحث ان يميز بين فنون جميلة أو رفيعة او رسمية ، وبين فنون شعبية .

وهنا نمود الى الوظيفة من جديد ، ذلك لانها هي التي تعطي للثامن التحول من الشكل الاسطوري البسيط او المقعد الى مادة فولكلورية ، وقد سبق ان اوضحنا ان الاسطورة ، اذا غلبت على امرها لسبب او آخر ، فانها لا تنعدم وانما يصيبتها التحوير ، استجابة لتغيرات ثقافية او اجتماعية ، وتتأثر مؤلفة وحدات جديدة ، تبدو في شكل العقائد الثانوية والمراسم والاعراف الاجتماعية والتعابير الفنية والأدبية ، فالقرون ، في اصلها وفي الاجناس ، التي اتسعت اليها ، ذات عروق اسطورية كما انها في الكثير من انماطها واشكالها ومضامينها تدخل في مجال الفولكلور .

ولا صعوبة هناك في ملاحظة الفرق بين ما اصططلحت الحياة على تسميته بالنسبة للرئيس أو الرسمى ، وبين ما درجت على معرفته بالفن الشعبي ، وذلك لأن التعابير الشعبية انما تصدر عن الجماعة وللجماعة . وليس معنى ذلك ان ابداعها دائماً تسهم الجماعة فيه دفعة واحدة ، ولكن المعنى انه تقليدي ، ويكاد يكون عفويًا ، وانه لا يكاد يعرف الخصوصية الفردية ، كما ان الحاجز بين الابداع وبين التلقي يكاد يكون معدوماً . والابداع الفني المحقق لشخصية الفرد لا يسير في خط مواز للتعابير المحققة لشخصية الجماعة ، فهما كثيراً ما يلتقيان ، وكثيراً ما يسيران فيما يشبه المجرى الواحد ، وهما دائماً يتبادلان الأنواع والأشكال والمضامين والوحدات . والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى في تاريخ الفنون أو تراجم الفنانين ، ناهيك بما يلجأ اليه اصحاب القرائع البديعة بهذه الوسيلة اولئك من وسائل الفن ، الى التعابير الشعبية باعتبارها محصلة التقاليد الفنية من جهة ، ومورد الاستلهام المبقرى من جهة أخرى .



الجمعة الشعبية

والآداب الشعبية ، باعتبارها حلقة كبرى من حلقات الفولكلور ، لها وشائج متعددة بالأساطير . ومن الصعب أن نفرق بين نوع من هذه الآداب ، يتسم بالاسترسال أو الطول ، ويتوسل بالشعر ، وبين نوع آخر يميل الى الإيجاز ، حتى ينحصر أو يكاد في عبارة واحدة ، ويتوسل بالنثر ، ، ذلك لأن « الشعبية » وصلت بين الأنواع والاجناس . . . بين المضامين والوظائف ومن الممكن أن نجد مثلاً شعبياً قد اقتطع من نشيد طويل أو ملحمة ضخمة . ومن اليسر كذلك أن نرد لغزاً أو أحجية الى سيرة بطول ، يستغرق انشادها الأيام والليالي . وأوضح من هذا وذلك أن نشير الى أن البطل الاسطوري ، الذي يحكى ، أو كان يحكى ، فعال اله أو ابن اله أو شبه اله ، قد مهد الطريق لبطل إنسانى ، مهما اضيفت اليه من خوارق . وهذه النقطة بين الكائن الاسطوري والبطل المسمى الانساني تؤكد بدورها التواصل بين الميثولوجيا والفولكلور ، ولعمري في كثير من الأحيان على توضيح التطور ، من مرحلة فكرية الى مرحلة فكرية أخرى ، في تاريخ الثقافة البشرية . وان تشخيص الصفات الانسانية على المعبودات القديمة هو الذي ساعد على أن يرفع الإنسان البدائي أو القديم الأجداد والسلوك الى مقام الآلهة ، أى أنه استبغ على شخصيات انسانية ، كان لها وجود واقعى ، صفات خارقة ، جعلهم يتجاوزون الطاقة الانسانية الى القدرات الخارقة . هناك إذن حلقة اتصال بين تشخيص الآلهة أو تاليه الناس في هذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكر ، مما تلقى الضوء على انساخ الجبال للبطل المسمى الانسانى ، بعد أن غلبت الآلهة على جميع المقدرات والمصادر . . . ومن الطبيعي أن تكون له بعض الصفات الخارقة ، التي تتجاوز الممكن والمعتقود . ومن الطبيعي أن يستمتع هذا البطل ، أو أن يعينه الآلهة وغيرها من القوى الغيبية ، التي تتجاوز الطاقة المألوفة والطبيعية . ومن أجل

هذا كله يمد الأدب الملحمي في منزلة بين منزلتين . . بين عالم الميثولوجيا وبين عالم الفولكلور ، ويعد أيضاً النوع الأهم والأكثر نسبياً ، بين أنواع الأدب الشعبي . ومهما جهد الباحث في تقسيم المواد الفولكلورية إلى فنون وإلى آداب ، فإنه يجد صعوبة كبيرة في وضع الخطوط الفاصلة بين الحلقات المختلفة ، فالأدب الشعبي ، الذي نحن بصدده الآن ، لا يستغنى عن وسائل التعبير الأخرى من فنون زمنية وتشكيلية .

وقبل أن نستمر في الحديث عن المقومات الأساسية للبطل الملحمي ، نرى لزماً علينا أن نسجل ما كان قد شاع في أوساطنا العلمية من افتقار الأدب العربي إلى الملحة ، مرددين أقوال بعض الفلاسفة ، الذين تأثروا بالفكرات العنصرية التي راجت في القرن الماضي ، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفرنسي أونست وينا (١٨٢٢ - ١٨٩٢) Ernest Renan ، الذي ذهب إلى أن العقيلة العربية تنزع بفطرتها إلى التجريد ، وتمجذ عن التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وأن الأدب العربي ، نتيجة لهذه النظرة ، لم يعرف الأسطورة ، ولم يبدع القصة والدراما . وإذا وجد شيء منها في بيئة أو جيل فهي دخيلة أو مكتسبة . ولم يعد هذا القول في حاجة إلى تفنيد ، لأن الدراسات الموضوعية قد أثبتت خطاه وآثاره ، من غير وحي ، بالعنصرية التي حكمت على الجماعات الإنسانية بالثافت ، تبعاً للارومة أو المنصر . والمجتمعات العربية ، كغيرها من الجماعات الإنسانية ، مرت بالفكر الأسطوري بعلامته ، اللتين استهدفا التفسير وتقوية الروح المعنوية . وما أكثر الروايات والتصوص التي حفظت المعتقدات والطقوس الجاهلية (٢٤) .

والاعتماد على الدراسة الموضوعية وحدها ، وطرح المواقف جانباً ، قد أثبت وجود الملحة العربية ، وهي وأن تأخرت في الظهور من ملاحم شعوب أخرى في الشرقين الأوسط والأدنى ، فذلك لأسباب تتصل بالتطور الثقافي ، ولم يكن العرب بدءاً بين الشعوب الإنسانية ، فقد مروا بطور ، نزع الفكر فيه إلى التجسيم والتشخيص وضروب من الطقوس المتوسلة بالتمثيل . وبرز البطل الملحمي في أكثر من بيئة من بيئات العرب ، وفي أكثر من مرحلة من مراحل تاريخهم . ومن المفيد أن نميز منذ اللحظة الأولى بين ضربين من الملاحم ، كما يقرر مؤرخو الآداب ونقادها . فهناك **الملحة الشعبية** Folk Epic ، التي ينسب تأليفها إلى الجماعة أكثر مما ينسب إلى فرد بعينه . وهناك **الملحة الفنية** Art Epic أو الأدبية ، وهي التي تنسب إلى مؤلف معروف ، والضرب الأخير يحاكي الأول ، وتبدو فيه ملامح شخصية الأديب الذي أبدعها . أما الضرب الأول فتقليدي ، ويتطلع من التاريخ ، وأن جنس في عالم الخيال . والشخصية التي اشتهرت بتأليف إحدى ملاحمه غامضة ، لا يستطيع تاريخ الأدب أو الحضارة أن يميز لها واقعاً محدداً .

ودارسو الأدب المقارن يمثلون للضرب الأول بأشهر ملحمة وهي الباذة هوميروس ، ويستشهدون على الضرب الثاني بالباذة فرجيل .

وأيما كانت التعريفات التي ينتهي إليها دارسو الأدب ، فإن هذا الجنس الأدبي كان قد اختفى من عالم الإبداع في أكثر بلاد العالم ، ولكنه مستمر عند الشعوب ، التي بقوى فيها الشعور الوطني أو القومي ، وبعث استجابة لما أبدت تصه الجماعات المتحضرة من وجوب التحام الأدب بالجماع ، وهو الالتحام الذي يتصمم بتصور جديد للبطل الملحمي ، والذي يتوسع في تصويره ، ويقرن القصيدة القصصية الطويلة ببعض مقومات الأدب الدرامي ، من حوار وحركة ونشيد جمعي .

(٢٤) محمود سليم الحوت : طريق الميثولوجيا عند العرب ، انظر الملحة ، ص ١٤ - ٧١ .

ولقد تصور المتخصصون في الآداب المقارنة أن البطل الملحمي ربما كان ، من الناحيتين التاريخية والفنية ، هو المبرر من الشخصية الأسطورية إلى الشخصية المحسوسة في التراثا بفهمها الكامل . والراجح أنهم اعتمدوا في هذا التصور على السياق المتتابع في شيء من الضبط لأراحل الأدب اليوناني القديم ، يضاف إلى ذلك ما لاحظوه من اعتماد شعراء الملاحم والدراما على أساطير ، وجدت قبل مصورهم . وقلما يوازنون بين منهج الأسطورة في التشخيص ومنهج الملحمة ، ذلك لأنهم انصرفوا إلى عقد الموازنة بين البطل الملحمي والبطل الدرامي بصفة عامة ، والتراجيدي بصفة خاصة ، أما نحن فنستطيع أن نقيم الموازنة بين الكائن الرئيسى في الوقائع والأحداث في كل من الأسطورة والملحمة . . . أن هذا الكائن في عالم الأساطير هو أحد الآلهة ، أو أشباههم . أما في الملحمة فهو كائن إنساني ، رفعت الجماعة إلى مصاف الآلهة ، أو إلى مستوى يقرب من مستواهم . . أن البطل الأسطوري في وقائمه ومجالات صراعه هو القدر ، وفي النزاع يشخص قوة قدرية تتنازع قوة تماثلها ، ولكن البطل الملحمي إنسان يماونه القدر ، وقد كتب النصر له ، والوقائع الكثيرة التي يخوضها ، مهما كان فيها من انتصارات وهزائم ، ستنتهي آخر الامر إلى فوز حاسم ، ومع ذلك فالسياق يستمر ، حتى ينتهي البطل بالخاتمة التي تواجهها الكائنات الحية جميعاً . وعلى هذا الأساس يكون البطل الملحمي تطوراً للبطل الأسطوري ، ولكنه يعيش في المجتمعات التي تنجم منها مع آلهة الأساطير . وهذه الآلهة تستوجبها الملاحم ، وتعيش في أساطير مستقلة في الوقت نفسه في البيئة الثقافية ، التي ظهرت فيها الملحمة ، أو في بيئات أخرى مرتبطة بها . وإذا كان الشعب اليوناني القديم قد سار في أدبه على مراحل متتابعة ، اعتبرها مؤرخو الأدب قاعدة ذهبية يمكن تطبيقها على آداب الشعوب الأخرى ، فإن ذلك لا يدل على أن المراحل التالية لمرحلة الأسطورة قد نسخت ما قبلها ، ولكنه يدل على غلبة اتجاه أو جنس أدبي ، ونسب العصر إليه . وظلت المجتمعات اليونانية تحقق وجودها بشعائرها وطقوس ومراسم وعادات وتقاليد وأدب وثقون ، إلى جانب الاتجاهات والأجناس الغالبة ، وبخاصة في الطبقات العليا ، وفي مراكز الحضارة اليونانية وحولها .

والموازنة بين البطل الملحمي من جانب ، والبطل الدرامي من جانب آخر ، أيسر مؤونة من محاولة الكشف عن مقومات البطل الأسطوري ، بوضعه في موقف ، يواجه به الشخصيات الملحمية والدرامية ، مع التسليم بأن كل حديث يستشهد بالملحمة اليونانية ، وبخاصة ملحمتي **هوميروس** الإلياذة والأوديسا ، إنما يعنى إبداعاً شعبياً ، لأن هذا النموذج اليوناني القديم يعد مثلاً على الملحمة الشعبية . وعندما يقارن **أرسطو** بين الملحمة والتراجيديا فهو يعتمد على رأيي **هوميروس** . ولقد تتبع أحد أدبائنا المعاصرين مقومات البطل في الأساطير والأدب ، والتفت إلى هذه الحقيقة وقرر : « ولا شك أن وجه الشبه بين الملحمة والتراجيديا أوضح بكثير من وجه الاختلاف ، فأرسطو ، وإن كان جل حديثه من التراجيديا ، يمزج بينها وبين الملحمة في الاستشهاد حين يتحدث من « الوحدة الفنية » ومن « التعرف » ومن « انقلاب الأحوال » ، كما يصرح بأن الملحمة تشبه التراجيديا في أنواعها « بسيطة ومعقدة وخطية والفعالية » ، كما تشبهها في أهم عناصرها وهي العقيدة (أو الخرافة) ، والخلق (أو الشخصية) ، والفكر والعبارة والخلق وتنطبق أولاً وبالذات على شخصية البطل ، ولكن أرسطو يلاحظ ، بجانب الفروق الشكلية بين التراجيديا والملحمة ، فرقاً هاماً في المضمون : وهو أن مجال المجالب أو الخوارق أوسع في الملحمة من التراجيديا : وهذا الفرق هو الذي يجب أن ننتبهه ، لتكتشف العنصر غير التراجيدي (أي غير الذاتي) في البطل الملحمي . وهو يتضح عندما تتأمل شخصيات الآلهة والأبطال والعلاقة بينهما في التراجيديات والملاحم اليونانية .

« فالتراجيديات اليونانية تظهر الآلهة كما تظهر الأبطال ، والملاحم اليونانية تقص عن الآلهة كما تقص عن الأبطال . ولكن الآلهة اليونانيين ، الذين يظهرون على المسرح (كبروميثيوس) في « بروميثيوس مغلول » لآيسكيلوس ، وأبولو في الستيس (ليوريبيديس) لا يختلفون في شيء عن البشر ، ولا تنسب لهم أعمال خارقة ، لأن كل الأعمال التي لا يقبلها العقل يجب أن تكون خارج المسرحية نفسها ، كما يقول أرسطو ، فلا يهبط الآله من الآلهة ليحل المشكلات . أما في الإلياذة ، مثلا ، فالآلهة يحولون السهام عن طريقها ويلفون ساحة المعركة بالسحب المظلمة ، بل يحملون السلاح هم أنفسهم ، وينزلون إلى الحرب لينصروا فريقا على فريق » (٢٥) .

ومن المعايير التي اعتمد عليها المعنيون بالأدب المقاومة البحث عن الذات والموضوع في الأشكال الأدبية ، والكشف عن مدى ارتباطهما أو افتراقهما في تلك الأشكال ، ولقد طبقوا ذلك على الملحمة والدراما . وانتهوا أو كادوا إلى أن الأولى يفلب الموضوع عليها ، والثانية تدور وقائعها وأحداثها جميعا حول ذات البطل ، بيد أننا نمطى أنفسنا الحق في تعديل هذا المعيار تصديلا ، يضبطه ويحملة مشتقا من طبيعة الخلق الفني ، إذ الواقع أن « الموضوعية » تنسحب على الدراما والملحمة على السواء ، بل إنها لتنسحب على الأشكال الأدبية القصصية جميعا . و « الذاتية » باعتبارها الشخصية المحورية في هذه الأشكال ، هي التي تستحدث التغير في الوقائع والأحداث والعلاقات . والفرق الأساسي في هذه الناحية بين الملحمة ، وبخاصة الملحمة الشعبية ، وبين الدراما ، هو أن الشخصية في الأولى مشال ونموذج ، صورته مخيلة الجماعة ، التي أنشأته وتلوقته في وقت واحد . ومسئبان كانت الشخصيات مقتطعة من الواقع التاريخي أو من صنع الخيال ، فإن ذلك لا يخرجها عن طاقة التصور الجمعي . والدراما ، التي تتحقق نسبها إلى شاعر أو أديب ، تعرض لشخصيات لها خصوصية ، تنفرد بها دون سائر الناس . وقد تقتبس من أبطال الأساطير والملاحم ، ولكن الذاتية فيها تكسيها الفردية ، وربما اشتهرت وتحولت بدورها إلى مثال أو نموذج ، ولكنها تظل مع ذلك تحتفظ بقدر من مقوماتها الخاصة . ومن اليسير أن تصور هذا التعديل لمعيار الذات والموضوع ، إذا نحن أدخلنا في حسابنا ارتباط الأثر الأدبي بجماهير المتلوقين له ، ومنهج ارتباطهم به ، فالمحمة الشعبية وسيلتها الانشاد ، وهي لذلك تثير الخيال في نفوس المستمعين ، وعالمه أقرب إلى عالم الأحلام منه إلى العالم الواقعي المنظور . أما الدراما فهي تعتمد على حوار مشخص وحركة منظورة ، وهي وإن امتازت على الملحمة الشعبية بمساهمة النظارة في بعض الأحيان مساهمة جزئية في ترويض الأناشيد ، إلا أن الملحمة الشعبية تعد في المجتمعات التي أبدعتها وعاشت على تلوقها ، أقرب ما تكون إلى الأسفار المقدسة ، أو إلى ما اصطاح بعض الدارسين على تسميته بالتراجم التي لها جلالها أو الثيوبوجرافيا Theobiography (٢٦) .

ولقد حاول كثير من الباحثين أن يتبعوا دورة الحياة للبطل الرئيسي ، أو الأبطال الرئيسيين في الأحام الشعبية . وفتنوا إلى قدر من التشابه في العالم الرئيسية لدورة الحياة منذ

(٢٥) د . شكري محمد عبد : البطل في الأدب والأساطير ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٦) An introduction to mythology, Op. Cit., P. 63

هؤلاء الأبطال في كثير من البيئات ، وعند كثير من الشعوب . والتقت هذه الملاحظات بما انتهى إليه المعينون بالحكاية الشعبية بصفة عامة . وأثمرت الجهود تصنيفات متعددة للإبداع الشعبي . وإذا تجاوزنا من التفاصيل والجزئيات فاننا نسجل أن البطل الملمحى ، أو بعبارة أدق البطل الشعبي ، يولد ويتعرض للأخطار في طفولته ، ولكنه ينجو ويثبت عن الطوف ، ويتفوق على الآخرين في الطعان ، ويتحصن ضد الإصابات القاتلة . ويحارب الثنين أو ما يماله من وحش خرافي ويطلب اليه أن ياتي بالمستحيل ، وينفي عن موطنه ويصارع أباه ، ويحمي مجتمعه ، ويفوز دون حيله من نظرائه بأجل فتاة في محيطه وعالمه ، وتحقق بذلك النبوة التي جعلته المخلص لنفسه ولقومه ، ثم يعبر الى العالم الآخر بعد كفاح عنيف ، أيا كانت المدة التي عاشها من حيث القصر أو الطول . وهذه الدورة تنطبق على أكثر أبطال الملاحم الشعبية أو السير الشعبية في التراث الأدبي العربي .

والأدب الشعبي ، باعتباره حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، يفيد من الدراسات المتخصصة في الميثولوجيا ، ولا يستطيع أن يستغني عن هذه الدراسات بحال من الأحوال . ومن دلائل التوفيق أن الاتجاهات الأخيرة في الدراسات الأدبية في العالم العربي قد فطنت الى طبيعة التراث الثقافي ، وادخلت في حسابها العناصر الميثولوجية في الثقافة العربية . واحتفلت من أجل ذلك باللاحم الشعبية أول الأمر ، ثم احتفلت بسائر أشكال الأدب الشعبي بعد ذلك ، واستخلصت من تلك الدراسات حقيقتين كبيرتين : الأولى أن للشعب العربي ملاحم شعبية ، تعد من الروائع العالية ، وأن الكتب الجامعة لروائع الملاحم العالمية تنتخب ملحمة ، رأى المصنفون لتلك الكتب (١٧) أنها تمثل الشعب العربي ، وأنها لا تقل بحال من الأحوال من حيث القيمة والتأثير عن الملاحم ، التي تجاوزت حدود الأوطان التي نجحت فيها ، وهذه الملحمة هي سيرة عنترة بن شداد العبيسي . أما الحقيقة الثانية التي أكدها المستشرقون ، فهي أن الفولكلور العربي بعامه ، والأدب الشعبي بخاصة هو الذي نفذ من حدود الوطن العربي الكبير والثر في اتجاهات أدبية في بيئات أخرى وأمم أخرى ، وأن من هذه الروائع التي استلهمتها الشعوب الأوروبية الحكايات الشعبية والملاحم الشعبية العربية (١٨) .

وهذه العناصر التي تمازج ، أو تخالط بين الميثولوجيا والفولكلور ، هي التي دعمت الأواصر بين المجتمعات الإنسانية . ولقد كانت الملحمة الشعبية العربية «سيرة عنترة بن شداد» وسيلة تعارف بين الشعوب ، تتضام الى جانبيها الوسائل الدبلوماسية والاقتصادية . ولقد أصبحت موضوعاً رئيسياً من موضوعات الأدب المقارن في أوروبا إبان القرن التاسع عشر . ونحن نلمس منذ البداية تشابهاً أو تطابقاً بين بعض حلقات هذه السيرة الشعبية ، وبين ملحمة «السيّد» الأسبانية ، واغنيقرولان الفرنسية . ولا نستطيع في هذا المقام أن نفصل تأثير هذه السيرة في الأوساط الأدبية الأوروبية ، فقد أعجب بها الناقد الأدبي العظيم هيبوليت تين ، ووضعها بين الروائع الملحمية العالمية ، مثل «سيجفريد ورولان والسيّد وروسم وأوديسيوس وأخيل» . وكان الشاعر الفرنسي لامارتين تأخذه النشوة ، ويستبد به الطرب ، كلما ذكر هذا البطل العربي عنترة ، أو أطلع على جانب من ملحمة الرائلة .

H. A. Guerber, The Book of the Epic, London 1930, PP. 499 —.

(٢٧)

(٢٨) تراث الإسلام ، مادة الأدب بقلم هـ . ١ . د . جب H.A.R. Gibb ترجمة عبد العظيم محمود حمزة ، ص ١٤٩ وما بعدها — القاهرة سنة ١٩٣٦ .

ولقد شغل الباحثون أنفسهم ، ولا يزالون ، بمحاولات الحكم على هذه السيرة الشعبية ، من ناحية البناء الفني والتاريخ والأسلوب ، وقلما عنوا بالباحث الأصل الذي أثمرها ، وهو ما يصطلح الفولكلوريون على تسميته بالوظيفة . وهذه اللحمة ، كثيرها من نصوص الأدب الشعبي ، تكاملت في بيئات عربية مختلفة ، ولم تبلغ غايتها من الكمال ، إلا بعد أن استنفدت الأجيال والقرون في النماء والتطور والتراكم . ولهذا الحقيقة دلالتها الكبيرة ، وهي أن الوجدان الشعبي تثبت بالمثل الذي انتخبه ، ورآه ملائماً لما يريد أن يعبر عنه ، فلم يحتفظ به حقبة تقصر أو تطول ، ولم يجعله موضوع غناؤه في بيئة واحدة مهما كانت ، وإنما ظل يعبر بوساطته من هذا الوجدان بأبعاده التاريخية ، وما تصوره من أمجاده ، وبما أراد أن يرسم من معارفه ، وبما اعتصم به من قيم يفرض على أفرادهم جميعاً التصعيد إليها في السمات ، وفي الفكر وفي التعبير وفي السلوك .

ولا يزال الدارسون يعمدون على النظر في مخطوطات هذه السيرة المبعثرة ، بين دور الكتب في القاهرة ومسناء واسطنبول وباريس ولندن وبرلين وغيرها . وقد تنتهي دراساتهم إلى نتائج ذات قيمة في ترجيح فترة زمنية أو فترات زمنية ، استفرقتها هذه اللحمة الضخمة في التطور لم التكامل فالثبت على صورتها الأخيرة ، التي يعرفها العالم الآن . بيد أن هذه النتائج لن تخرج على الترجيع إلى اليقين ، ذلك لأن مثل هذا النص الشعبي ، في تأليفه وتداوله جميعاً ، لا يمكن أن يخضع للأصول والقواعد ، التي تخضع لها نصوص التراث الرسمي أو الفصيح المختبر . ولقد فات بعض الباحثين أن النص الشعبي ، وإن قام في أصله على الحفظ والرواية الشفوية والأداء المستقل من القراءة ، فإنه يتوسل بالتدوين في بعض البيئات والمصور . وهذا التوسل لا يخرجهم من شعبيته بحال من الأحوال . والمتخصصون في الفنون والآداب الشعبية يقررون هذه الحقيقة ، ويسجلون بعض الشواهد ، التي توسلت بالتدوين ، ويذهبون إلى أن الشواهد الشعبية المدونة متأخرة من مرحلة الإبداع ومآلها ، ويلاحظون أن بعض المحترفين يلجأون إلى التدوين ، خوفاً من ضعف الذاكرة ، ولكنهم في الوقت نفسه كثيراً ما يستعملون رموزاً خاصة بهم ، يثبتونها في تضاعيف النص حتى تظل النصوص مصونة ، إلا على أصحاب الحرفة ، كما أنهم يستقون في أحيان أخرى مشاهد كاملة ، ويكتفون بمجرد الإشارة إليها ، لأن هذه المشاهد من الدبوع الشهرة ، بحيث لا تند من الذاكرة ، وهي مشاهد كثيراً ما ينقلونها من سيرة إلى سيرة . ومن أجل ذلك كان من الضروري أن يعتمد الباحث على المنهج الميداني ، وأن يلاحظ الأداء الحي التكاملي ، وأن يعتمد على تحليله من داخله ، قبل أن ينظر في المخطوطات .

وما دامت هذه اللحمة الشعبية تمتد مادة فولكلورية ، فمن الطبيعي أن يطبق الباحث عليها منهج الدراسة الذي يطبق على الطبقات الشفوية من التراث الشعبي . ولقد حرص الأخذون بتبسيط الأساليب على البحث من موطن الأثر الأدبي وعصره ، واقتنعوا آخر الأمر بأن هذه المهمة عسيرة ، ولن تنتهي بهم إلى أحكام قاطعة ، ذلك لأن الظواهر الأسلوبية في الآداب الشعبية لا تقوم دليلاً قاطعاً على بيئة التأليف وعصره ، كما أنها لا تكشف عن شخصية المؤلف أو المؤلفين . وسيرة عنتره وأمثالها تخضع للقوانين ، التي تحكم الماثورات الشعبية ، فهي تتطور أبداً ، وتعرض لتغيرات شتى ، وتسير بالأجيال في طريقتين متعاكسين : أولهما يصعد من سفح الهرم الاجتماعي إلى ما فوقه من الطبقات الاجتماعية ، حتى يصل إلى القمة ، وثانيهما يهبط من قمة الهرم الاجتماعي إلى سفحه .

ولا يتعارض هذا المسار مع شعبية تلك الماثورات ، وكثيراً ما تأخذ القرية في الريف من البداوة

في الصحراء ، وكثيراً ما تعطى المدينة . وفي مقابل هذا تتقبل البيئة الريفية بعض ما تصدره المدينة من القيم والمثل ومن التعابير الأدبية والغنية . وسواء أكانت سيرة عنترة قد انحدرت من القصة إلى السفسح ، وبدأت جزلة اللفظ معربة التركيب أليفة الصياغة ، أو ارتقت من القاعدة ، فصقلت الفاظها وأحكمت عباراتها ، فإنها في الحاصلين ارتبطت بالشعب ... هو الذي انتخبها ونماها ، أو أمان على تنميتها ، وهو الذي جعلها جزءاً لا يتجزأ من كيانه المعنوي ، يعبر بها عن ذاتيته العامة ، وموقفه الخاص في مختلف البيئات وعلى مسر القسرون .

ويجمع عنترة كل مقومات البطل الملحمي ، كما عرفها المتخصصون في الآداب الشعبية والمقارنة ، ويسابر دورة الحياة بمعاملها الرئيسية ، كما سجلها الدارسون منذ القرن الماضي إلى الآن ، فهو ابن أحد أمراء القبيلة ، والدته وإن كانت أمة حبشية ، إلا أنها في حقيقة الأمر من بنات النجاشي . وأتذكر الأب الطفل ، وسلوكه مع العبيد ، ومع ذلك عمل ، تحقيقاً لما رسمه القدر ، على التوازن بين واقعهم وبين الآمال المعقودة على حياته . وكان من الضروري أن يتفوق منذ البداية على الأقران . وانخلت شخصيته مسحة أسطورية ، تجاوزت به المعقول والممكن في أكثر الأحيان . وكان وهو رضيع يمزق الأقمشة ، ويسقط الخيمة ، وهو في الثالثة من عمره ، ويقتل الكلب ، وهو ابن أربع ، واللئب وهو ابن تسع ، والأسد وهو فتى ، حتى إذا استكمل مؤهلات الفروسية ، نهض ببعيها ، كخير ما ينهض الفارس المثالي . وتجاوز الدفاع من القبيلة إلى توحيد الجزيرة العربية ، فنازل الأقران حتى اعترفوا به مقدماً عليهم ، وصرع الأعداء الذين يكاثرونه حربة وجلداً واقداماً . وهو في هذه المعارك والثارات يحقق فضائل الفروسية ، ويؤكد العرب ، ويستعلي على الصغائر ، ويكتفى من بعض أعدائه بالاقرار له باللقب . ويصدر في ساوكة عن حب ملهى لأبنة عمه هبلية ، ويجعل من حبه هدفاً ، يمتزج بتحقيق الفضائل والمثل ... من أجلها ومن أجل المجتمع بأسره حقق ذاته ، وبأسمها كان القسم حتى في حومة الوفي وقمعة السلاح وسقوط الأبطال .

وينطبق على الإطار الذي تحرك فيه البطل الملحمي عنترة ما أدركناه من علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، فقد اكتنفت هذه السيرة الشعبية - من غير شك - عروقاً أسطورية ، لا نتمرها المبالغة في الخيال فحسب ، وإنما نجدها من شوائب قديمة ، ومن تصورات شعبية ، وهذه العروق الأسطورية تنم عنها المبالغة في القدرة والطاقة عند الأبطال ، وبخاصة عند عنترة ، وهي مبالغة تتجاوز حدود الممكن والمعقول ، وتكاد تسلكها في باب الخوارق ، ذلك لأنها مجموعة من الأفكار والتخيلات ، ومن التفسيرات غير المعقولة لبعض الأعمال والظواهر . وهناك شواهد كثيرة عن طول الحياة ، بحيث يعمر بعض الناس القرون ذات العدد ، وعن الفأل والطيرة والحسد ، وعن أرض المغاريت وكهف الساحرات ، التي يأتين فيه بالعجب المعجائب ... وليس من شك في أن تلك الرواسب والعناصر الأسطورية سمة من سمات الأدب الشعبي ، وهي تضاف إلى ما في سيرة عنترة وغيرها من القدرة على قتل الأسود ، ومن النسوة المسترجلات ، ومن التشويق بتتابع الأحداث ، لا باخفاء النتيجة التي يفصح عنها التنبؤ ، بواسطة النجوم أو الرمال أو الأحلام (٣١) .

والبطل الملحمي عنترة أفضل الحدود ، التي يلتزمها التمييز الشعبي ، حتى في الانصباح عن عقدة «أوديب» ، فهو يختلف مع أبيه اختلافاً يبلغ حد الصراع . والأب مهما اختصم ابنه ، فإنه

لا يستطيع أن يتحول الى وحش ، كما هو المألوف في الاساطير اليونانية القديمة ، كما ان البطل الشعبي يكفني من الصراع بتحقيق التوازن بينه وبين بيئته ، وحسبه أن يرقى الى مقام الاحرار وأن يعترف به ابوه . ومن نجد التعبير عن هذه العقدة نفسها في ملحمة شعبية عربية أخرى هي سيرة بني هلال ، ولعلها في هذه السيرة الأخيرة أوضح منها في الأولى ، لان البطل أبالزيد ينشأ مخالفاً في السحنة لأبيه وامه ، ويعزل عن المجتمع ، ويلفظ ويكاد يحكم عليه وعلى أمه بالقتل ، ولكنه كثيره من أبطال اللامح ينجو ويعيش في بيئته أخرى ، ويكتب عليه أن ينزل أباه ، ولكن الشعب يرفض أن يقتل أحدهما الآخر ويتجمل من النزال اختباراً للشرعية ، ويرقى أبوزيد ، حتى يصبح بطل الأبطال في الملحمة الشعبية . وقد يكون من التزيد أن اكرر ما سبق أن ذكرته في دراسات سابقة عن دلالة عقدة اللون على الحافظ القومي ، الذي دفع الشعب الى تحقيقه بالتعبير للمحامي . وهذا الحافظ هو الصراع التاريخي بين الشعب العربي وبين الصليبيين . وكان من الطبيعي أن يعبّر العرب من أعدائهم باللون الاسمر . والمبالغة في هذا اللون من خصائص التعابير الشعبية (٢٠) .

والدراسات الفولكلورية ينطبق عليها ما ينطبق على سائر العلوم الانسانية في تألقها ، من الناحية المنهجية بالراحل التي سار فيها الاهتمام بما يصدر عن الاحاد العاديين وعن الجماهير والشعوب ، أو بتعبير آخر ما يصدر عن الفرد العادي عن وعي أو غير وعي ، وما يصدر عن العقل الجمعي . وهذه المراحل تصور مختلف الحوافز ، التي دفعت التخصصين الى الاهتمام بالتراث الشعبي والإبداع الشعبي والفولكلور . ولقد شهد العصر الحديث حوادث مختلفة ، دفعت الى هذا الاهتمام ، على رأسها الحافظ القومي الذي لونه المنصرية عند بعض الأوساط الفلسفية والعلمية ، والحافظ الديمقراطي الليبرالي الذي احتفل بالإنسان العادي ، ثم الفلسفات التاريخية التي تأثرت بنظرية الحتم . بيد أن هذه الحوافز كلها قد افادت النظرة العلمية الموضوعية ، لأنها مهما جنت في النتائج والأحكام متأثرة بانكارها الخاصة أو المسبقة ، فقد حرصت على جمع المادة الفولكلورية ووصفتها ، وبذلت جهوداً مشكورة في تصنيفها وموازنة بعضها الى بعض وتتبع عناصرها من حيث التطابق أو التشابه أو الاختلاف . والفولكلور ، باعتباره علماً قائماً برأسه في هذه الحقبة الأخيرة ، قد أضاف الى المواد التي منيت بجمعها ودراستها العلوم الانسانية الأخرى ، كما أضاف نظرة أدق الى الثقافة الانسانية . وليس من شك في أنه ، وإن تأثر في مرحلة من مراحلها بمناهج الميثولوجيا والأديان المقارنة والانثروبولوجيا ، وبخاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وعلم النفس ، الى جانب علوم اللغة والتاريخ والجغرافيا ، إلا أنه الآن يستطيع أن يقف على نفس المستوى مع العلوم الانسانية ، التي لها مكانتها من تاريخ الفكر ومن نشاطه المتجدد على الدوام .

هذا من علم الفولكلور . أما المواد والعناصر التي تؤول موضوع هذا العلم فلا يزال الحكم عليها خاصاً لنظريات العلماء ومكانتهم من تطور العلم والزوايا التي تحدد أنظارهم . ولا تزال المؤتمرات العلمية تعقد في الغرب وفي الشرق ، لمحاولة تبادل الخبرات والنتائج ومحاولة الاتفاق على مناهج الدراسة . ومع ذلك فنحن من جانبنا نتفق مع الدارسين ، الذين يركزون الانتباه على الجانب الوظيفي للمادة الفولكلورية .

ومنذ عام ١٩٦٦ ، أي عند ما نشر المالم **هالينوفسكي** مقاله الرائد عن وظيفة الاسطورة ، والعلماء مشغولون بمحاولة الكشف عن الجانب الوظيفي للعناصر الثقافية في حياة الإنسان . ولقد

أكد هذا العالم أن الأسطورة كانت بالنسبة لمعتنقيها بمثابة دستور اعتقادي ، فهي تفسر الحاضر ، وتعمل على تأمين المستقبل . ورأى الأخذون بملذبه في العناية بالفولكلور أن يطبقوه على العناصر الفولكلورية ، وبذلك صبح عندهم أن هناك علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور . وذهبوا إلى أن الأمثال الشعبية قد تُلّف دستوراً اعتقادياً ، وقد تكون في الوقت نفسه نماذج لا بد من احتضانها في السلوك . ولا بد من أن نلاحظ هنا أن الأمثال الشعبية ليست لها القداسة التي للأساطير ، كما أنها مع قوة تأثيرها في السلوك الإنساني تقوم بوظيفة التبرير للعمل والموقف ، كما تقوم بوظيفة التثقيت للرقبات والأعمال . وقد تكون هناك عناصر فولكلورية أخرى ، تقوم بوظائف لها قدر من الشبه بوظيفة الأسطورة . ومن الأهمية بمكان أن نسجل أن المادة الفولكلورية كثيراً ما تكون لها وظائف متعددة في البيئة الثقافية الواحدة . وهذا واضح في الأغنية الشعبية بصفة خاصة ، فإغنية العمل كثيراً ما تستخدم في السمر والعاب الأطفال ، كما أن أغاني التسلية والترفيه كثيراً ما تصاحب العمال أثناء مكوثهم على عمل شاق . وهنا يجد الباحث أن الشكل واحد والوظيفة مختلفة . ولا يقدر المختص في الفولكلور أن يستخلص الحكم على مادته من الشكل وحده ، وهذه إضافة كبيرة لأولئك الذين تخصصوا في الآداب والفنون الشعبية .

ويكاد يكون من المستحيل أن نحدد جميع الوظائف التي يقوم بها الفولكلور في البيئات الثقافية المتعددة . ولقد تصور البعض أن الفولكلور إنما يقوم بوظيفة التسلية والترفيه للأفراد والجماعات . وإذا كانت الأسطورة تشجّل مشاعر معينة في نفوس الذين يمتنقونها ، وتدفع بها في مسارب النفوس ، وذلك لكي توجههم إلى القيام بعمل محدد ، يتطلبه الصالح العام ، فإن الفولكلور في تصور هؤلاء يلتقي بالأسطورة في منتصف الطريق ، لأنه بدلاً من توجيه المشاعر إلى سلوك عام أو موحد ، فإنه يفرغ شحناتها بالحكاية أو التمثيل . ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الفولكلور ، بل أن الطبقات النكاهية من الفولكلور ، لا تقصد إلى مجرد التخيل وإثارة الفسك ، ولكنها تستهدف مواقف جادة في حياة الإنسان ، وإن اتخذت لها طريقاً غير مباشر . وهذا ينطبق على العروض التخيلية والحكايات البعيدة عن الواقع ، والتي تمتص بعوالم سحرية أو خرافية . ولقد اتضح لكاتب هذه السطور ، عندما تعرض لأداء الملاحم الشعبية في بيئات ثقافية مختلفة ، أن المنشيد المحترف ، عندما يمد إلى الاستقطاب أو الإغافة أو التثفير ، لا يستهدف التسرية عن جماهيره فحسب ، ولكنه يستهدف تأكيد مثل أو قيمة ، أو التركيز على نموذج ، أو توجيه العقل الجمعي إلى موقف يتطلبه الجماعة .

والفولكلور يعين الناس على استحداث التوازن بين واقعهم وبين آمالهم أو أحلامهم . وقد يكون وسيلة للتخيل لاستحداث توازن وهمي ... المادب المكتظة بصنوف الطعام ... ضرب النعيم ... مجازاة الخطر ... المقامرة ... الحصول على المال ... الظفر بالفتاة الجميلة ... الخ . بيد أنه في الوقت نفسه يعكس الثقافة بمفهومها المتسع ويتفصيلها اليومية ، ويصور مشاهد مألوفة من الحياة اليومية للأفراد العاديين . ولما وظيفة ثانية للفولكلور ، لا تقل عن الأولى أهمية ، وهي تأصيل القيم ، كما تتصورها البيئة الثقافية ، وتبرير طقوس الجماعة ومراسيمها وعلاقات وحدتها بعضها إلى بعض بالنسبة لأولئك الذين يقومون بها . وعندما يبدو شيء من الشك أو الريبة ، حول نموذج اعتقادي أو عملي ، تبرز أشكال فولكلورية لتأصيله وصيانتها من عوامل التبدد والانحلال . وما أكثر الحكايات والأمثال والمنظومات التي تنبض بهذه الوظيفة الإيجابية .

ونحن نوافق الباحثين الذين عنوا بالوظيفة التعليمية للفولكلور في بيئات الاميين ، وهي وظيفة

عريقة ومستمرة. والواقع أن كثيراً من أنواع الأدب الشعبي تستهدف التسلية والترفيه في ظاهر الأمر، وقد تقصد إلى التخيل واستشارة الأحلام، ولكنها تعمل على ترسيب المعارف والخبرات والمهارات، وتنقلها من جيل إلى جيل، ومن بيئة إلى بيئة أخرى. وهذا يجعلنا نستعيد ما سبق أن أوردناه من مفهوم الثقافة، ذلك لأننا لا نستطيع أن نحكم على مجتمع أو فرد بأنه عاطل عن الثقافة، لأن وسائل اكتسابها أقوى من مجرد الاعتماد على القراءة والكتابة. ويعود الفضل إلى الفولكلور في الحفاظ على قدر كبير من ثقافة الإنسان وتنميتها ونقلها، عبر الأجيال والبيئات... ولقد اعترف بهذه الحقيقة المعنوية بالتربية والتعليم، وأصبحوا يعتمدون على الفولكلور، باعتباره من أهم الوسائل التربوية والتعليمية، بل والتربوية أيضاً. وصنفت المواد الفولكلورية، للأفادة من هذه الوظيفة، بحيث تناسب البيئات والأعمار. واستفدت الحكايات الشعبية ذوات المفزى، تماماً كما كانت تستغل منذ أقدم المصور. ومن الطريف قيام بعض التربويين بتجارب في هذا المضمار، استخدموا فيها الأمثال والألفاظ، لتأصيل القيم، وتأكيد المثل، وترسيب المعارف.

وأهم من هذا كله أن الفولكلور لا يزال ينهض بوظيفة، تزداد الحاجة إليها في الجيل المعاصر. وهذه الوظيفة، التي كانت تيسد وواضحة في البيئات الثقافية، التي لم تصرف التعليم بأساليبه الحديثة، تشتد الحاجة إليها في مجتمعاتنا الحديث.

فالفولكلور يستحدث الانسجام بين العناصر الثقافية من ناحية وبين الوحدات الاجتماعية من ناحية أخرى (٢١). وهو من أجل ذلك عصا اليزان الحقيقية في المجتمعات الحديثة، لأنه يحافظ بطريق غير مباشر، ومن غير وعى في أكثر الأحيان، على القيم والنماذج والروابط التي يقوم المجتمع بها، ويتعرض للتفكك، إذا لم يحرص عليها. ومما يضاعف من أهمية هذه الوظيفة قوة وسائل الاتصال الحديثة، التي تستخدم المنظور المسموع وقدرتها على التناذر الزمان، عبر المكان، وكثيراً ما تنقل الجديد من ضروب السلوك المرتكز على قيم غريبة عن المجتمع ولذلك يوازن الفولكلور بين الثقافة السائدة والعناصر الدخيلة. وهو لا يرفضها بصورة قاطعة وسريعة، ولكنه يعمل دائماً على اختبارها، وبأخذ الصالح منها، فيعدله إذا كان في حاجة إلى التعديل، ويعمل في الوقت نفسه على تحويل تراثه، بحيث يصبح قادراً على الحياة في مرحلة جديدة، أو في وجه مؤثرات جديدة. ولا بد من التحفظ هنا، ذلك لأن هذه الوظيفة في حاجة ماسة الآن إلى الاعتراف بها من القوامين على الخدمات الاجتماعية والتعليمية. ولا بد من التمييز بين العنصر الفولكلوري المتخلف، الذي لم يعد صالحاً لمسايرة التطور، وبين العناصر القوية أو المرنة المتطورة، مع معاونة البيئة الثقافية على الاستفادة من تراث الشعوب الأخرى. وقد ثبت أن وجه التماثل والتشابه فيما صدر، ولا يزال يصدر عن الشعوب، من معارف وتعايير، أقوى وأكبر من وجه الخلاف.

والعلاقة الحميمة بين الأيثولوجيا والفولكلور هي بعينها العلاقة الحميمة بين الفولكلور، باعتباره علماً، وبين العلوم الإنسانية الأخرى. لقد أفادها كما أفادته ولم يعد عالمة عليها، وإنما استقل بمجاله ومنهجه وأحكامه. وما أجدرنا أن نعترف به اعتراف الأوساط العلمية في الشرق والغرب، والأثقف في سبيل التقدم العلمي، وأن نتيج للمختصين فيه المراكز والمعاهد والوزائق جميعاً.

رشدي مسلع

المأثورات الشعبية والعالم المعاصر

من المسلم به أن الثقافات القومية التي توارثتها الأمم على اختلافها ، تتعرض في عالمنا المعاصر ، لحوامل شتى ، تهددها بالتغيير ، وتحدث فيها ما يسميه بعض خبراء اليونسكو « بالتفكك الثقافي العميق » .

وقد شغل هذا الأمر ولم يزل اذهان نفر من الباحثين في الحضارات والباحثين في المأثورات الشعبية .

ومنذ سنوات بادرت هيئة اليونسكو الى تكليف مجموعة من خبراءها بأن يبحثوا « الوضع الحالي للثقافات الخاصة بمختلف شعوب الأرض والعلاقات القائمة بينها » .

ومن الواضح أن اليونسكو أبدت اهتمامها بهذا الموضوع ، لأنها ترى ان تقدير معيزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساهمان على دم العلاقة الدولية « وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية والروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون

الدولى فحسب . بل سيعرض انبل المشروعات لافدح الخسائر والكسوارث التى لا يمكن تجنبها (١) .

وعندما انتهى هؤلاء الخبراء من دراساتهم اصدروا بياناً مشتركاً ، يهمنما فيما نعرض له الآن عن الماثورات الشعبية والعالم المعاصر ، فقد ذكروا فى بيانهم « ان عادات ومعتقدات الشعوب التى كانت تعيش كاسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً بتأثير تبدلات الحياة المادية وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج » (٢) .

بل نفهم من بيانهم ان بعض مظاهر أزمة عالمنا المعاصر يتمثل فى تفكك الثقافات القومية واندثار خصائصها وأصالتها .

وإذا استمرت موامل الاندثار تقضى على أصالة هذه الثقافة ، فسوف تجد الشعوب نفسها أمام أمرين لا ثالث لهما « إما أن تناضل للمحافظة على قيمها التقليدية أو تدعن وتقبل قيماً اجنبية » .

وبالطبع نرى اليونسكو ان هناك سبيلاً آخر ، ينبى أن يوفره المجتمع الدولى حتى نتعاضد انسباق الأمم فى واحد من الاتجاهين السابقين .

واما هذا السبيل الكفيل بدم التعاون بين أعضاء المجتمع الدولى فهو « ان نمكن لهذه الشعوب من ان تبني فى الظروف الجديدة ، قيماً تشبه القيم التى كونتها من قبل » (٣) .

وإذا كانت اليونسكو معنية باللامعة بين تنمية أساليب الحياة الحديثة ، وإصالة الثقافات القومية ، فحسب الباحثين فى الماثورات الشعبية ان يدرسوا ما تحمله أساليب العيش الحديثة من تغيير وتوليد واندثار وتحريف وتبديل ، فى الماثورات الشعبية .

وان غاية جهننا ، أن نلظر فيما يستعمله الناس من ماثورات وهم يباثرون هذه الحياة الحديثة ، ونبين التغير الذى طرأ عليها ، ونستنتج من اتجاهات هذا التغير وسقوطه ومداه ما قد يكون رداً على سؤال مثل :

ما هو وضع الماثورات الشعبية فى حياة عالمنا المعاصر الذى يأخذ بقدر متزايد من استخدامات التكنولوجيا الحديثة ؟

وكما رأينا ، يلعب خبراء اليونسكو الى ان موامل التغير الناجمة من هذه الاستخدامات تؤدى الى تبدلات مادية روحية (فكرية) مستمرة ، وتوقع بالثقافات القومية ، تفككا عميقاً .

والماثورات الشعبية فيما نعرف من أبرز العناصر المعبرة عن هذه الثقافات وبالتالي فهي تتعرض على نحو متزايد لما يطرأ على الثقافات القومية من تبدلات .

(١) أصالة الثقافات ودورها فى التنظيم الدولى ، ترجمة حافظ الجهمالى ، مراجعة الدكتور يوسف مراد ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤ .

ولفت نظرنا . أن كلمة الثقافة نفسها قد تنوعت دلالاتها في سياق التاريخ الحديث ، إذ كانت تعنى في القرن الثامن عشر « تنمية الخيرة البشرية » .

ثم تغير معناها مرات فكانت تسدل على معنى الفكر صوب الكمال البشرى ثم كان لها معنى التطور الثقافى الشامل للمجتمع ، وكان لها فى الربع القرن الاخير ، وعلى نحو عام مجموعة الأفكار والمعادات التي يكتسبها أعضاء المجتمع .

فهي إذن فيما يخص بحثنا ، تمتد الى الوجود الإجتماعية والانسانية والسياسية والإلار المادية والروحية التي تشتمل على الخبرات المكتسبة (٤) .

فإذا تحدث الباحثون في الثقافات عن ظاهرة الاندثار أو التفتك التي تصيبها تحت وطأة عوامل التغير في عالمنا الماصر ، فإن حديثهم يمس - بالضرورة - المآثورات الشعبية .

غير أننا لا نتقف عند التسليم بحدوث هذه التبدلات أو الإندثار في المآثورات الشعبية الموروثة، بل ينبى أن ننقص عوامل هذا التغير ودرجاته . ومناحيه بالنسبة لمادة الفولكور وصيغها ووظائفها ووجوه استعمالها .

عوامل التغير بالنسبة للمآثورات الشعبية

نستطيع أن نجمل عوامل التغير بالنسبة للمآثورات الشعبية في نوعين عامين أولهما ، تلك العوامل الثابتة التي استمرت تؤثر في المآثورات الشعبية منذ بدء الحضارة حتى الآن ، وهي - في ظننا - تنقيض عن نفس الظروف التي تنفيض منها هذه المآثورات ومثالها ما يطرأ من تبدلات على أساليب العيش والعلاقات بين أعضاء الجماعة البشرية التي تتداول هذه المآثورات .

وأما النوع الثاني من عوامل التغير ، فهي العوامل الحديثة التي يصوغها الإنسان عن عمد سياسية أو فكرى والتي قد توضع لها الخطط والبرامج الكفيلة بأن تحدث هذه العوامل الموجهة تأثيرها .

عوامل التغير الثقافية

وقى صدر عوامل التغير الثابتة أى المستمرة منذ بدء الحضارة ، **الاستقطاعات التكنيكية الجديدة** ، وبهذا تحدثنا **مارجريت ميد** في كتابها « الأنماط الثقافية والتغير التكنيكي » فتقول : « أن التغير التكنيكي قديم قدم الحضارة ومستمر منذ أزمان سحيقة لا تعيها الذاكرة فقد تغيرت حياة أم بكاملها نتيجة استخدام أساليب عيش مستحدثة ، ومن ذلك ما أسفر عنه استخدام مخترعات كالبحرث وتربية الماشية واختراع الكتابة واستعمال البخار والتجميع الآلي في المصانع واستعمال الماكينات ذات الاحتراق الداخلي » (٥) .

(٤) Raymond Williams, *Culture and Society* : 1780—1950, London 1961, PP. 16. (٤)
E. linton, *The Science of Man in the World Crisis*, New York 1945, PP. 201.

وكذلك انظر مقال « مؤلف الفلسفة من نوع الثقافات » لريتشارد ماله كون ، بكتاب « أصالة الثقافات » ص ٧ وما بعدها

Margaret Mead, *Cultural Patterns and Technical Change*, 1955. (٥)

ولا يهنا البات هذه النتيجة بقدر ما يهنا، التعرض لطبيعة التبدلات الثقافية - وبالتالي التبدلات التي تطرأ على المأثورات الشعبية .

ان تعميم الصناعة ، وانتشار الاستخدامات التكنيكية الحديثة - كما تقول اليونيسكو في دراساتها التي أشرنا إليها - يهددان العادات والتصورات التي ورثتها الأمم بالتفكك والانحدار .

وانهما ليحدثان هذا الأثر ، على نحو لم تعرف له البشرية مثيلاً من قبل ، ففي سياق التاريخ الحديث اتصلت أحداثه الكبرى كحروب الاستقلال (التي بدأت في مرحلته هذه بحسب الاستقلال الأمريكية) وتطوراته السياسية الكبرى (التي بدأت بالثورة الفرنسية) - ونظم الارتفاق الدولي (التي تمثل لها قيام الإمبراطوريات الحديثة) تقول ان هذه الأحداث اتصلت بتحولات عظي في وسائل العيش (تمثل لها بالشورات الصناعية في القرن الماضي - والتطور الفكري والعلمي والتكنولوجي الهائل في المائتي السنته الأخيرة أو نحوها - وما نتج منها من استخدامات تكنيكية تشمل حياة كل يوم) .

وقد نجم عن الاتصال بين أحداث التاريخ الكبرى ، وتحولاته العظمى ان أصبح قدرُ الإنسان في عالمنا المعاصر ، هو أن يقع في قبضة اتجاهات الحياة الحديثة ، إيان كان موضعه من الأرض وإيا كانت مكانته من الجماعة البشرية التي ينتمي إليها ، ذلك ان التقدم التكنولوجي في عالمنا المعاصر يؤدي الى وضع سائر الأمم في متناول أقوى ما عرفه الإنسان في تاريخه ، من وسائل الاتصال الجمعي .

وهذه الوسائل ، من صحافة وإذاعة مسموعة وإذاعة مرئية ، وسيتم تحميل - باستمرار - أنماطاً من العادات والأفكار والفنون ، والمعارف ، قد تتعارض مع الأنماط الماثلة في الثقافات الموروثة وكذلك فإنها تبت من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض أو يؤثر في تصورات الآخرين .

ولكن الحاحها الهائل ، يكتسب نفوذه ، ليس فقط من أنه ينطلق من اسلوب حياة أقوى لأنها أحدث ، بل يكتسب نفوذه كذلك من أنه يتوصل بنفس الاداة التي تتلذع بها المأثورات الشعبية وتعني بها أداة الكلمة المنطوقة الشفاهية التي يمكن أن تجرى على الألسنة وتداول شفاهاً ، وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ في الذاكرة .

كما ان هذا الإلحاح يتوصل بالصورة ، التي كانت مأثورات التمثيل الشعبية ، تتلذع بها ، كما نعرف .

ثم ان وسائل الاتصال الجمعي الحديثة ، تخاطب ملكات الإنسان التي يكتسب منها المعرفة وأخصها ملكات السمع والبصر والتفكير بل ملكة الانفعال الفريزي .

وينبغي أن نضع في اعتبارنا أن تأثير هذه الوسائل ، على عقل الإنسان ونفسيته ينطلق من المناطق الأكثر تقمناً والأكثر استخداماً للتقنية الحديثة ، الى المناطق الأكثر تخلفاً والأقل استخداماً لهذه التقنية ، ففي نطاق الوطن الواحد يأتي هذا التأثير من العواصم والمدن الى القرى والاتحاد القصية ، وعلى نطاق العالم يأتي هذا التأثير من البلاد الصناعية الى البلاد غير الصناعية ، ومن البلاد الكبرى المتقدمة الى البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

ويؤكد هذا التأثير ، أن ينتهي - عند التحليل الأخير - الى أنه ينطلق في موازاة النفوذ السياسي والاقتصادي والنفوذ العلمي بالنسبة للعالم بعامة .

ويحدثنا **ويليود شرام** في كتابه « أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية » ، حديثاً مستفيضاً عن تركيز هذه الوسائل المؤثرة ، في دوائر الدول العاليه النمو وعن النتائج المترتبة على هذا التركيز بالنسبة للتأثير في ثقافات الامم المتخلفة والتنمية وبالنسبة للتحويل الى اساليب الحياة المصرية .

وينبنا **شرام** - مثلاً - الى أن الدول الأربع الكبرى ، هي نفسها التي تستخدم أقصى الإمكانيات في مضاطبة عقل الانسان وخياله ، في عالمنا المعاصر ، لأنها تلك أقوى شبكات النشر والإذاعة والسينما والتلفزيون وأنها تحيط بالعالم المعاصر ، بما ترسله بواسطة هذه الشبكات (١) .

ومن يتتبع التبدلات التكنيكية في وسائل الاتصال الجمعي في أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين سيجد أن ادخال الاحتراق الداخلي في ماكينات الطباعة واختراع التصوير الشمسي واستخدام انماط الصور في طباعة الصحف واختراع التسجيل الصوتي على اسطوانات ، كل ذلك ، كان يؤثر في قطاعات أهل المدن والقلل القليلة القارئة من أهل الريف .

أما استخدام التقدم التكنولوجي في مجال الكهرباء ثم الالكترونيات ، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية ، الى أن استخدام التكنولوجيا الحديثة (الالكترونية) قد شمل « جمهور » المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبليين أكثر منهم مشاركين وان هذا التعميم ، ليحلل معه تأثير التعميط في الانكار المكتسبة **والعادات المتقدمة بوساطتها** ، والفنون المداعة من خلالها .

وإذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة ، تعميط السلع المطروحة للاستخدام بواسطة الكافة وكذلك تعميط الأزياء والمساكن ... الخ . فإننا نلاحظ أن حملة المأثور الشعبي وروائه ، من الذين يكونون هدفاً لهذا التعميط إنما يقعون في قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل في الحياة من خلال سلع وأشكال وقوالب منمطة ، وأفكار منمطة ، ونماذج لمعادن منمطة ، وسلوك ، وتصورات منمطة ايضاً .

وبمعنى آخر ، فإن تعميم التعميط ، يكون هو الأقوى والأكثر أهمية ، وأما إبراز السمات الخاصة ، للثقافات القومية الموروثة فتكون هي الأدنى أهمية والأضعف ، ومن ناحية ثانية ، فإن وسائل الاتصال الجمعي - خاصة المسرح والتلفزيون والإذاعة - تعيد الى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية ، بمد أن تخضعها لوجبايتها ، بل بمد أن تسوقها في صيغ حديثة ، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة .

ومثال ذلك ما يحدث في مجالات الموسيقى والأغاني والرقص .

وبمعنى آخر فإن وسائل الاتصال الجمعي لا تغمر عقل الانسان وخياله ، بمعطيات الحياة

(٦) **ويليود شرام** ، أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية ، ترجمة معهد فتي ، القاهرة ، ١٩٧٠ . وراجع بخاصة فصل « تداول الاعلام في العالم بين البلدان - في داخل البلدان الواحد - التحول الى وسائل الاتصال المصرية » ص ٨١ - ١٠٩ ، ١٢١ - ١٥٣ . الخاصة بتوزيع وسائل الاتصال الجماهيرية في العالم .

الحديثة وحدها من أفكار وقيم سلوكية وأخلاقية وفنون ، ومعارف علمية ، بل هي تضم هذا العقل والخيال بما نسميه - الفنون الشعبية المتطورة - أي تلك الأعمال الفنية التي تخضع لقواعد العرض والاداء والتمثيل المثقف ، والتي تستخدم بعض جزئيات أو عناصر المادة الفولكلورية ، والتي لا تكون من الصيغ المستحدثة من أصل فولكلورى (Variant) التي يحدثنا عنها علم الفولكلور بل تكون صيغاً جديدة .

وعلى هذا النحو ، تقع المانورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين ، هما دائرة تعميق القيم الفنية والثقافية الحديثة ، ودائرة تعميق تطوير - أو قل إعادة تشكيل - القيم التي تحملها المانورات الشعبية الأصلية .

ولمنا ذكر في هذا الصدد ما يقوله بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ومنهم جورج فريدمان George Friedman من التمييز بين الوسائل الطبيعية والوسائل التكنيكية . ذلك أن المانورات الشعبية التقليدية تعيش وتلدع بوسائلها التلقائية الطبيعية ، في حين أنها تواجه الآن ، سطوة الوسائل التكنيكية وقدراتها الجسيمة على التأثير في نفسية الإنسان وفكره وعاداته وسلوكه وعلاقاته ، أو قل مدى مشاركته بالنسبة لمساطرحه هذه الوسائل .

ومع أن هناك فريقاً من المشتغلين بالفولكلور والفنون الشعبية يصر على أن يقدموا على خشبات المسارح وشاشات التلفزيون وفي الإذاعات ، الأعمال الفنية والموسيقية والراقصة ، ذات القيمة والقوالب الفولكلورية ، مع أقل تعديل أو « تهذيب » ممكن ، إلا أن واقع الأمر يدلنا ، على أن هذه الأعمال نفسها ، تخضع لتغيرات ذات اثر غير قليل وأهمها تغيير البيئة التي تؤدي فيها هذه الأعمال وتغيير المناسبة التي تؤلف من أجلها ، وتغيير الوسيلة التي تلعب بواسطتها ، ثم تعدد التركيز ومراعاة مكان العرض وصلة الجمهور ... الخ .

ونحن نعرف أن أصحاب هذا الرأي يعبرون عنه بوضوح فيما تقدمه فرق اليونان واسبانيا من عروض شعبية على سبيل المثال .

لكن مراجعة هذه العروض نفسها ، تؤكد لنا أن ما نضمه من فنون شعبية أصيلة (الفولكلور) يمر بظروف التغيير التي أشرنا إليها .

ويكتفينا أن نراجع ما يصدر من مطبوعات عن احتفالات ومهرجانات اسبانيا - لنسرى أن توظيف الفنون الشعبية الأصلية فيها ، جزء من توظيف الفنون الرفيعة المثقفة ، مثل الدراما الغالية ، ولن البالية ، والموسيقى (٧) وأن ذلك كله لقرض الترويع .

وسوف نفصل الحديث عن التغيير الذي يصيب مادة الفولكلور حين يقدم بواسطة وسائل الاتصال الجمعي :

(٧) انظر على سبيل مثال نوعية العروض التي يتضمنها :

" La Cultura Popular " Y Los Festivales de Espana — 1964. 1966.

ولذلك يمكن الرجوع الى :

25 Anos de Paz — " Cultura Popular " — 1966.

وبالإضافة إلى تأثير الاستخدامات التكنيكية الحديثة هناك تأثير **المخاطبات البشرية** التي بلغت في التاريخ الحديث والمعاصر لمآلنا ، أقصى درجات قوتها ونفوذها .

نحن نعرف أن المخاطبات البشرية بدرجاتها المختلفة من هجرات واستيطان بل من مخاطبات يوجيها النشاط التجاري والحربي ، قد كانت منذ بدء الحضارة أيضاً ، من أهم أسباب نشر المآثورات الشعبية الخاصة بمجتمع أو جماعة معينة إلى خارج حدودها الجغرافية والسياسية بل الثقافية .

غير أن هذه المخاطبات جميعاً اتخذت في مرحلة التاريخ الحديث مدأراً أوسع وأعمق من مداراتها السابقة وذلك حين أقيمت الإمبراطوريات الحديثة ، وأدى قيامها إلى استيطان اجناس اجنبية في المواطن التي ضمتها هذه الإمبراطوريات ، وكذلك ، كان لزيادة النشاط التجاري ، والتطور الهائل في وسائل النقل والمواصلات دوره في زيادة حجم الاستيطان والمخاطبة لم أن اتجاهات الهجرات البشرية الناضجة في عالمنا الحديث والمعاصر ، تنسم من ناحية بأنها هجرات من الريف إلى المدن ، ومن البلاد المتخلفة إلى المناطق الصناعية في البلاد العالية النمو .

ومعنى ذلك أن التراث الذي يحمله النازحون من بيئاته التقليدية ، ما يلبث حتى يتعرض لوابل التنفير والملازمة - بل الاندثار حين تستوعب المدن والمناطق النامية الأجيال الأولى من المهاجرين والمستوطنين والوافدين .

ومن ناحية ثانية فقد شهد قيام الإمبراطوريات الحديثة ، فروح جاليات أوروبية ، إلى المناطق المطوية تحت جناح هذه الإمبراطوريات ، وكان بين هذه الجاليات ، أهل صنائع وخبرات جديدة ومثقفون ومهندسون وأطباء وفنانون . الخ .

وقد نقلوا معهم أساليب عيشهم الأوروبية ، كما كان لهم دور ظاهر في ادخال مفردات وتراكيب ، وأقوال سالرة من لهجاتهم الأصلية ، في اللهجات الوطنية .

أو قل ان التفاعل بين هؤلاء النازحين من أوروبا وأهل البلاد المحليين ، قد نتج عنه علاقات نفوية ، أضافت إلى اللهجات المحلية تلك المفردات والتراكيب والأقوال .

ومن الطبيعي أن يواكب التهجين بين الأجناس ، تهجين بين الثقافات ، وأن ينعكس ذلك على المآثورات الشعبية .

ولمنا فهم دلالة ما يقوله بالرملي Parmlee في كتابه « تاريخ الثقافة الحديثة » من أثر الاتصال بين الأجناس في تغيير لغاتها وما يشير إليه من تأثير الهجرات والغزو والحروب والعلاقات التجارية ثم ما يوجه عن تسرب المآثورات والقيم الأجنبية (٨) .

وإذا كانت الاستخدامات التكنيكية ومسايرتها من تطورات اقتصادية وعلاقات اجتماعية وتبدلات ثقافية ، وكانت المخاطبات البشرية والثقافية وما يتبعها من تهجين بين الأجناس ، وتأثير متبادل بين اللغات واللهجات والمآثورات والقيم السلوكية - إذا كان هذا وذلك ، في مقدمة العوامل التي تؤدي إلى التنفير في بنية المآثورات الشعبية ، وصيغها ، وجوهراتها ، فإن التبدلات

التي تقع في البيئة الطبيعية تكون هي الاخرى بامثا على حدوث تغيرات في تصورات الانسان ومفاهيمه وخرافاته ومعارفه الأولية المختلطة بهذه الاوهام والمظان . ونضرب في ذلك مثلاً بما صاحب التطورات التكنيكية والاقتصادية والسياسية ، من سيطرة على البحيرات والأنهار التي ظلت على مدار قرون طويلة منبع الكثير من المعتقدات والممارسات الزراعية والتي اخذت في تاريخ العالم الحديث ، تتحول الى مصادر للرؤى ، معروفة الاسباب والظواهر ، وفي مقدور الانسان أن يسيطر عليها .

وينفس القياس ، أن شق الترع وبناء السدود ، واصلاح الأراضي ، ولكيف الزراعة لم يؤد فقط الى زيادة الانتاج وتعديل علاقات الناس بعضهم ببعض بل ادى - في احيان كثيرة - الى ازالة أو تغيير - بعض ملامح البيئات الطبيعية كالبحيرات بعد تجفيفها ، والصحارى بعد زراعتها ، والجبال بعد تعميرها . وكان هذا التغيير في ملامح البيئة الطبيعية ولم يزل ، سبباً مؤثراً ، في تغيير أو تعديل ما ارتبط بها من حكايات وامثال وغير ذلك من المأثورات .

وهكذا يجوز أن نقول أن عوامل التغيير الذي يصيب المأثورات الشعبية اما أن تقع في البيئة المادية (أى في البيئة الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية) أو تقع في نفسية الانسان فتولد لديه قيمياً حديثة تعارضها وتختلف عن قيمه الموروثة .

اننا نؤكد على النقط السابقة لكي نبين أن أصالة المأثورات الشعبية تتمرض في عالمنا المعاصر لموجبات التغيير التي تتبع من ظروف عامة هي أشبه ما تكون ، بالظروف التي تسبب أحداث التاريخ .

غير أن معدل التبدل في المأثورات الشعبية لا يطابق - ولا يمكن أن يطابق - معدل التغيير في البيئات المادية .

وحقاً أن القانون ، الذي يتفق عليه جمهور الباحثين في الثقافات - بالرغم من اختلاف آرائهم الفلسفية - هو أن عاداتنا وأقوالنا السائرة تتبع مسالك عيشنا فإذا تغيرت أساليب العيش تغيرت عاداتنا ومأثوراتنا .

لكن ذلك القول ، لا ينطبق انطباقاً جازماً في كل حالة . ذلك أن التبدلات التي تصيب المأثورات الشعبية لا تأتي فور التوسع في الاستخدامات التكنولوجية مثلاً ، أو فور حدوث مخالطات بشرية ناشطة أو فور حدوث تغيير في تضاريس البيئة الطبيعية .

ان هذه التبدلات تستغرق وقتاً قد يطول كثيراً بالنسبة لأنواع بعضها من المأثورات الشعبية ، ونمنى بها المأثورات التي ترافق الحداثات الكبرى في حياة الانسان من ميلاد وزواج و وفاة . وكذلك نمنى بها المأثورات المعبرة عن المعتقدات .

وبمعنى آخر فإن التبدل في المأثورات الشعبية لا يتم بالترتيب الآلي الذي نلاحظه عندما ندير مفتاح « الاتصال » في السيارة فيحدث الاحتراق الداخلي وتدور مجلاتها .

ان هذا النمط من تحويل السكن السى الحركة أو تحويل الشيء الى عكسه ليس هو النمط الذي يحكم الصلة بين التغيير في أساليب العيش والتغيير الذي يصيب المأثورات الشعبية .

والحق أن سلسلة من الأفعال وردودها ، تنظم هذه التبدلات الثقافية ، وقد تستغرق

اجيالاً بل لعلها تستغرق عصوراً وقروناً كاملة ، فنحن نعرف ان الأفكار والأوهام ، تعيش طويلاً بعد ان تخفى الظروف المادية التي كانت ملائمة لها . . . فالاعتقاد بان روح القاتل لا تستقر الا بعد ان تنال مراسم الدفن ذات الاعتبار الاجتماعى والدينى ولعلها لا تستقر الا بعد اخذ الثار من القاتل ، هذا المعتقد كان يلائم أسلوب عيش عشائرى او رعوى ، فاذا كنا نجد دالماً الآن ، بأشكال مختلفة ، وفى ثقافات أهم يتباين حظهما من التقدم والتخلف ، فان دلالة بقائه هي ان المعتقد القديم يجرى فى الاستعمال بالرغم من استقرار نوع آخر من العلاقات وأسلوب آخر من الحياة ، وبالرغم من صدور التشريعات التي تعاقب على جريمة القتل وتقتص من القاتل نيابة من المجتمع كله وليس نيابة من ذات القاتل .

واذا كان الفلاحون فى صعيد مصر يشعرون - لا يزالون - بنهر النيل ، ويمتسكون فى طهارته ، ويتباركون بمائه ، فى حالات « الولادة وفرض البكارة والزواج » الأمر الذى يتر فى أذهاننا معتقدات الفرائعة القدماء الخاصة بتقديس هذا النهر واعتباره الهاً ، فان آلاف السنين بين الفرائعة والمصريين المحدثين ، ازالته ظروف الحياة الفرعونية ، لكنها لم تؤد الى ازالة هذا المعتقد .

وما ينسحب على المثل السابق ، ينطبق على الثقافات الشعبية بعامه ، ففي مجتمع بلغ أقصى درجات التقدم التكنولوجى - مثل المجتمع الأمريكى - لم تزال خرافات ومعتقدات قديمة جارية فى الاستعمال .

وفى كتاب « علم الفولكلور » (١) يمدد الكراندر كراب Alexander H. Krappe مؤلف الأمثلة للخرافات الدائمة فى الثقافات الجرمانية والسلافية والسليبية واللاتينية ، بحيث تبدو ثقافات الأمم المتقدمة فى أوروبا ، حافلة بالمأثورات الشعبية التي تتناقض مع المعرفة العلمية ، بل مع التوسيع فى الاستخدامات التكنيكية ، بل هي تتعارض مع تعميم الصناعة ونشر التعليم .

ونفس الحال ، نجدتها فى الولايات المتحدة الأمريكية ، كما نجدتها فى البلاد الآسيوية التي أحرزت تقدماً كبيراً فى مجال الصناعة والتنظيم الحديث - والمشروعات التجارية والزراعية والإنتاجية - مثل اليابان .

يقول الكراندر كراب عن الخرافات مثلاً : « نحن تلقى حكايات العملاقة والأقزام والمعافيت والردة ، منتشرة ذائعة فى مساحات شاسعة من الأرض تمتد من سواحل المحيط الأطلسي الى نهر الفوسيتولا ومن الأطلسراف الشمالية الى جبال الألب » (١٠) .

وكتاب الكراندر كراب - وهو مرجع فريد - يكاد يقدم وثائق متوالية ، فى شتى فصوله ، للذويع هذه الأنواع من المأثورات الشعبية التي اختفت موجباتها ، ولم تنته وظيفتها فى حياة أصحابها . . .

ونخص من هذه الفصول ، ما يتحدث عن مأثورات النبات والحيوان والمعادن والظواهر الطبيعية الخارقة ، ومأثورات استطلاع النيب ، ومنظومات الرقى والتعاويذ وأعمال السحر .

(٩) الكراندر هجرى كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة أحمد رشدى صالح ، القاهرة ١٩٦٧ .

(١٠) المرجع السابق ص ١٦٠ .

وفي باب الرقى والتعاويذ يقول كراب :

ولكي اشرح شرحاً دقيقاً ، نظام هذا النوع من الشعر السحري اذكر هنا بعض الأمثلة الجارية في الريف الإنجليزي ، فإذا أريد استخراج شوكة ، القيت التموية التالية :

سعيد هو المسيح الذي ولد

وقد كلل بالشوك

وخرم جلده

لكي يتمق السم

ولكن جراحه الخمسة فيما قالوا

شفيت قبل ان يموت

فليتعمق الشفاء ويخرج الشوك

وسعيد هو المسيح الذي ولد (١١) .

وقد يساعد على بقاء تلك المائسورات ، قداستها عند اصحابها ومن ذلك مثلاً ما يتصل باليلاد وتجدد الحياة في النبات والحيوان وفي الطبيعة على اسعائها .

لقد ظلت أسرار هذا التجدد ، تملق بتقديس القوة الفاعلة .

ويضاف الى ذلك ، أن مالا يرد نص بشأنه في المعتقد الديني ومالا تقول به المعرفة العلمية .
يظل منبعا في التصورات الدارجة والأوهام .

ولنتذكر على سبيل المثل ظاهرة تجدد الحياة في الطبيعة ، فالمعتقد الديني يردها الى ارادة الخالق سبحانه وتعالى الذي ينشئ الحي من الميت والميت من الحي .

ويجوار هذا المعتقد الديني ، الذي يضيف القدرة الى الله سبحانه ، تحمل المائسورات والمعادن الشعبية ، ما قد ينكره الدين ، وما يندبه .

ان المعتقد الديني يقطع بأن القمر كوكب ، وأن الكواكب تدور في افلاكها ، وانها تسبح فيها ، بأمر ربها ، والمامة ، يؤمنون لا نزاع ، بهذا كله ، ثم يصوغون في افاني الاطفال ، ما يشير الى أن القمر ملاك ، قد يخضع نبات الحور ، وفي أعمالهم السحرية يمارسون عادات تفوح بالوثنية خاصة في حلب النجوم ، وهذه الجزئيات موجودة في ثقافات الامم على اختلاف حظها من المعرفة والرقى .

ومنها عرائس السحر والمنذور وذبالح تشييد الأبنية وعبور الأنهار وتلاوة أسماء القديسين عند ركوب البحر والاهابة بالأرواح الخفية عند مواجهة الخطر .

المأثورات الشعبية والعالم المعاصر

والاعتقاد في أن حراماً من الجن يحرسون النفائس المطمورة والكنوز وأنه يستطيع فك طلاسم هذه الكنوز بإجراء مراسم سحرية معينة. وكذلك الاعتقاد في الحسد والتفاؤل والتشاؤم . والنذر التي تكون في حركة بعض الناس ، أو هيئة الحيوان والطير ، أو تلك التي ترمز إليها الأحلام .

وهكذا نجد أنه في ظل عوامل التغير التي أشرنا إليها ، تثبت موروثات غير قليلة بقياتها . وتسبب استمرار مأثورات شعبية في الاستعمال .

فالذا كانت عوامل التغير تؤدي إلى اندثار مأثورات كاملة أو جزئيات أساسية من بعضها ؛ فان عوامل التثبيت ، تؤدي إلى اضطداد مأثورات أخرى ويقالها .

بل ان الاندثار ، والتثبيت ليسا وحدهما ، التيارين اللذين يحيطان بالمأثورات الشعبية .

هناك تيار التولد الذي يأتي تقائياً ، فتتلامس المأثورات الشعبية مع ظروف الحياة المتغيرة ، بان تغير في ترتيب عناصرها ، وتتولد عنها صيغ جديدة ، أو تشتق منها صيغ جديدة ، أو يسقط منها ، ما لا يلائم الاستعمال في ظل الحياة الجديدة .

فالذا جاز لنا ان نقول ان هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدي إلى التغير في المأثورات الشعبية ، فإنه يجوز لنا كذلك أن نقول ان هناك قوة جديدة معارضة تؤدي إلى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف اساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغير .

الهجرة والتغير

وتبدو هجرة النصوص ، وانتشارها ، من مكان إلى مكان ، عاملاً آخر يساعد على حدوث التغير فيها .

وقد ارتبطت هذه الهجرات — التي نعرفها أنها صحبت مراحل التاريخ كله — بالعوامل التي أشرنا إليها ، لكن أحد أساتذة الفولكلور يؤكد بشكل خاص على أهمية الدور الذي يؤديه الأفراد من حملة النصوص .

ونعني بهذا العالم السويدي كارل فلهلم فون سيديوف Carl Wilhelm von Sydow وخلاصة رأيه ان المأثورات الشعبية لا تنتمي إلى الشعب بكامله ، وإنما هي تلحق بأفراد بدواهم . أو قل انها تلحق بقسم أو أقسام من الشعب ؛ وأولئك هم الحفظة والرواة .

بل ان فون سيديوف يذهب إلى القول بأن لكل نوع من المأثورات الشعبية ثمة معينة ترويه وتحفظه ، وتديمه ، وتمثل به وتؤديه .

ويرى فون سيديوف أن هناك قسمين عامين من حملة النصوص ورواتها :

أما القسم الأول فهم حملة النصوص الإيجابيون أولئك الذين يحملون المأثورات الشعبية حية ، لأنهم يتداولونها .

وأما النوع الثاني من الحفظة وحملة النصوص فهم الحملة السلبيون الذين يتلقون هذه المأثورات فهم لا يبدلون جهداً في اذاعتها وترويحها .

ويتصف حملة النصوص الإيجابية - فيما يقول - سيدوف ، بأنهم يملكون موهبة أدائها (إذا كانت تمثيلية أو أفنية) ويملكون موهبة القائها والتأثير بها إذا كانت حكاية أو نادرة أو مثلاً .

والحق ان فون سيدوف يعطي أهمية قصوى لجهود هؤلاء الأفراد ويكاد ينكر دور المخالطات العامة والاتصال الجمعي بين الثقافات المتباينة ففي حديثه عن الحكايات - مثلاً - يقول انها تدرج في الأماكن الجديدة حين يرويها حامل أو حملة نصوص نشيطون ويلقونها على أسماع أهل الأماكن الجديدة .

وسيدوف يقول انه اذا عبرت بعض تلك المأثورات حدود أوطانها الجغرافية والسياسية ووصلت الى اقوام آخرين يسكنون في مواطن أخرى فان ذلك لا يحدث لأن الاقوام الأخرى تستخدم عدداً من اللغات وتعرف اللغة التي تنقل بها تلك المأثورات ، وانما يحدث هذا الدوبوع في المواطن الجديدة ، لأن بعض الرواة حملوها معهم ، ومبروا بها الحدود الفاصلة بين موطنها الأصلي والموطن الجديد واستطاعوا أن يثبوتها كاملة أو يثبوتوا بها في مأثورات ذلك الوطن .

ان أقل قدر من المخالطة البشرية والمعيشية بين حملة النصوص وغيرهم ، جدير بأن ينشر المأثورات الشعبية خارج حدودها كما تنشر الريح البلور من تلقاء ذاتها وكما تقوم الريح - بسور الوساطة في تلقيح بعض أنواع الزهور والنباتات .

ولا يشترط سيدوف أن تتم المخالطة بين حملة النصوص وأولئك الذين يستقبلون مأثوراتهم في نطاق هجرات عامة ، أو حركة استيطان واسعة أو من خلال علاقات ثقافية أو تجارية كبيرة ، بل يكفي أن يتجول بعض الأفراد من حملة همد المأثورات في أماكن جديدة ويكفي أن يذيعوها فاذا لقيت مناخاً ثقافياً مواتياً استقرت في محفوظ هذه البيئة الجديدة (١٢) .

وربما كان تشرع بعض الأغاني الفولكلورية الموجودة في بلاد متقدمة تكنولوجياً مثل الولايات المتحدة الأمريكية - أن يقدم لنا مثلاً لنمط المأثورات الشعبية حين تهاجر من مواطن قديمة الى مواطن جديدة .

ان هذا التشرع يمكن تحقيقه ، اذا أخذنا مجموعة **آلان لوماكس** - مثلاً - وهي التي تضم ثلثمائة أغنية فولكلورية بنصوص كلماتها والحانها والإشارة الى أصولها ومصادرها الأولى (١٣) .

حين ندرس هذه المجموعة نجد انه بالرغم من التطور السريع ، والتوسع الكبير في الاستخدامات التكنيكية في أمريكا الشمالية ، فان الأغاني الفولكلورية التي يفتها البيض والسود على السواء ، تطرح مئات الأمثلة من الأغاني التي تعود باصولها الى ثقافات جرمانية وسيلينية ولايتينية وأفريقية .

(١٢) Emma Emily Keifer, Albert Wesselaki and Recent Folk Tales Theories, Indiana University Publications, Folklore Series N.8, 1947.

(١٣) Alan Lomax, The Folklore Songs of North America, In The English Language, New York 1960.

يقول لوماكس :

« إن الأغنية الفولكلورية - في بعض وجوها - عبارة عن متحف للألبرات الموسيقية التي تنتمي إلى بلاد كثيرة » ذلك أن المجموعات البشرية التي استوطنت العالم الجديد حاولت أن تستبقي أغانيها وموسيقاها فكانت هناك أغان من السويدوليتوانيا وإيطاليا ، غير أن الأغاني والموسيقى الإسبانية والبرتغالية والفرنسية والانجليزية ، وأغاني موسيقى غرب أفريقيا هي التي انتشرت في أكثر أماكن الاستيطان في العالم الجديد (١٤) .

وأما أغاني البيض فكانت - ولم تزل - تتميز بأنها فردية ، وأما أغاني السود فمن أهم سماتها أنها أغاني مجموعات (كورال) (١٥) .

ويقول لوماكس أن هاتين الثقافتين الموسيقيتين تعيشان جنباً إلى جنب لأكثر من مائتي سنة وانهما في حالة من تبادل التأثير الدائم وقدلبت مادة الأغاني الذهبوتاني وتتحرك عبر حدود الأجناس حتى يصعب علينا أن نقول ما هي المجموعة البشرية التي أضافت أكثر من غيرها إلى هذا النمط من الأغاني أو ذلك (١٦) .

وبالطبع ، أحدثت هذه المعاشاة وتبادل التأثير تغيرات في بناء الألحان ونسيج الأغاني ذاتها .

وبمعنى آخر فإن تمايش مألوفات شعبية مختلفة ، في إطار حياة عامة شاملة يسمح باحداث التغيير المستمر والتبادل ، لكنه لا يلغى القاعدة التي أشرنا إليها من قبل وهي قاعدة تثبيت بعض النصوص كتلك المنملقة بالمعتقدات .

وفي كتاب لوماكس عدد من الأغاني الزنجية التي لم تزل تفوح برائحة المعتقدات الإفريقية الوثنية .

يحدثنا لوماكس فيقول انه كان من معتقدات غرب أفريقيا أن آلهة الأنهار والرعذ والبحر والرياح ، والحب ، والموت ، وأرواح الأسلاف الموتي ، تصاحب الإنسان في مراحل حياته وتحميه وتعاونه وكانت عبادة هذه الآلهة « تملأ العام بالاحتفالات » وحين جيء بالعبيد من غرب أفريقيا حملوا معهم أغانيهم وموسيقاهم التقليدية التي كانوا قد أخذوها عن آبائهم وأجدادهم .

وأيا كانت الأغنية التي يغنون ، فإن لهم وظيفة في حياتهم ، فهي لتسرية منهم وللتعويض الروحي عن أحاسيسهم بالنسبة ، وهي أيضاً للتعبير عن أوهامهم وظنونهم (١٧) ، أو هي ذات وظيفة بالنسبة للأعمال البدنية الشاقة التي يؤديونها .

والخلاصة أن سائر عوامل التغيير الناجمة من تبدلات أساليب الحياة أو تلك التي يكون سببها الهجرات الثقافية أو كان سببها ، أولئك الأفراد من الرواة والحفظة والنقل ، فإن هذه الأساليب جميعاً تفيض من الحياة بغير عمد مدفكرى .

(١٤) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٥) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٦) المرجع السابق ص ١٥ .

غير ان هناك نوعاً آخر من التغيير السلي يصيب مادة الفولكلور أو وظيفته أو صيغته أو طبقاً لنظرية فلسفية أو سياسية معينة أو طبقاً لمنهج نظري وعلمي معين وهذا النوع الثاني تلقاه في بلاد شرق أوروبا ، حيث يختلف النظر السلي الفولكلور وتختلف أنواعه .

وكيفنا في هذا الصدد ان نشر الى مانشتره مجلة الفولكلور الرومانية ، في اعداد متوالية (خاصة ١٩٦٣ - ١٩٦٤) وجاء فيها على سبيل المثال .

« يمر فولكلور رومانيا المعاصر بسلسلة من التجديدات التي تبدو في :

أولاً : التغييرات التي تصيب العناصر التقليدية ومنها الوظيفة التي تستخدم من أجلها المألوات الشعبية وكذلك مادتها وتكويناتها .

ثانياً : ظهور أنواع جديدة من الأعمال الفنية الفولكلورية ومنها الأغاني الفولكلورية الجديدة » وجاء في هذا المقال ان هذه الأنواع الفولكلورية الجديدة تمثل عنصراً هاماً في مألوات رومانيا وفنونها الشعبية .

وأما أهم موضوعات هذه الأغاني . فهي تلك التي يعيشها أهل رومانيا ، منذ تحرير أرضهم واقامة نظامهم السياسي والاجتماعي الجديد (١٨) .

والحقيقة ان هناك راين مختلفين يسودان النظر الى المألوات الشعبية في عالمنا المعاصر .

وأما الرأي الأول . فيدع - على نحو عام - في بلاد الغرب .. الاوروي وأمريكا .

وأما الرأي الثاني . فيدع في بلاد الكتلة الشرقية .

ويرتبط كل من الرأيين بنوع الفلسفات السائدة في هذا الجانب أو ذاك .

والرأي الأول يعتبر الفولكلور ميراثاً ثقافياً تلقائياً لا يجوز ان ن تدخل فيه بالتعديل أو التغيير . وان هذا الميراث يقتصر على الموروث القديم المجهول المؤلف .. الخ ، وأنه لا يجوز ان نعتبر الإبداع الشعبي الحديث جزءاً من الفولكلور .

وأما الرأي الثاني فيعتبر الفولكلور ابتداءً شعبياً مستمراً يجمع بين القديم والجديد وان ما يفيض من خاطر المجتمع الحديث هو جزء من الفولكلور .

وتترتب على هذين الرأيين نتائج هامة سواء فيما يتصل بتحديد ميدان المألوات الشعبية ، أو فيما يتعلق بدراساتها ، أو فيما يتصل - بما يوصف - بأنه تطوير للفنون الفولكلورية القائمة على الآداء (مثل الرقص والغناء والموسيقى) .

(١٧) المرجع السابق ص ٤٧ ، وما بعدها .

“ Revista de Etnografie si Folclor ”, Nr. 4-5, 1964.

(١٨)

نوعية الانوجرافيا والفولكلور الرومانية » الترجمة الانجليزية « ص ٢٨٥ .

ولقد زاد ، الارتباط بين النظر الى المأثورات الشعبية ، ونوع الفكر الفلسفي السائد في كل بلد ، خاصة في النصف قرن الأخير ، وذلك لأن الفلسفات الاجتماعية والسياسية - فضلاً عن نمو العلوم الانسانية - قد جعلت الفولكلور هدفاً لها .

في مجموعة الدراسات الهامة التي تحمل عنوان « بحوث الفولكلور في العالم » (١٩) يقول دورسون ان الفولكلور يخدم المصالح الوطنية لكافة البلاد في عالمنا المعاصر والبلاد الصغيرة تجد فيه اعتزازاً بشخصيتها وثقافتها القومية ، والبلاد النازية تجد فيه ما يبرز فلسفتها القديمة على نقاء الجنس الآري وامتيازهم على الأجناس الأخرى ، والبلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال ، تجد فيه عزة وطنية وناصيلاً لحياتها ، والبلاد الاشتراكية تجد فيه إبداعاً يفيض عن نفسية عمالها وفلاحها ، والبلاد الرأسمالية تجد فيه ذخيرة فنية ونفسية ، وهكذا ، فان « الدوافع التي دفعت الى أن تدرس كل أمة تاريخها السياسي والأدبي هي نفسها الدوافع التي تدفع مختلف الأمم الى البحث في مأثوراتها الشعبية » .

القوميات والمأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر

لا نزاع في أن ميلاد الفولكلور (المأثورات الشعبية) قد واكب ظهور القوميات الحديثة في أوروبا ولبت بعد ذلك ، يواكب نمو السروح القومية حينما تزدهر هذه الروح في بلاد العالم كبيرها وصغيرها .

ومن الناحية الفكرية ، فان الإيمان بوحدة التاريخ والتراب واللغة والاقتصاد ومكونات الشخصية الوطنية ليس فقط وإلزاماً ، يتعلق بالنظرة القومية ، بل هو أيضاً وازع فكري للكشف عن عناصر الأصالة في ثقافة هذه الأمة أو تلك ، ومن أبرز هذه العناصر عنصر العادة الموروثة ، وعنصر القيم الأخلاقية ، والسلوكية وعنصر المعتقدات ، وهي التي تضمها المأثورات الشعبية كما أسلفنا في بداية هذا البحث .

أن التلازم بين نمو الروح الوطنية في عالمنا الحديث ، ونمو الدراسات الفولكلورية ، حقيقة شارحة ، تبين أسباب اتجاه العديد من البلاد النامية - بل الأوروبية في بداية نموها - الى الفولكلور وقد يكفيها - أن نشير هنا - الى ميلاد الدراسات الفولكلورية في كل من ألمانيا وفنلندة .

نحن نعرف ان مؤسس علم الفولكلور - وهو العالم الألماني يعقوب جريم - كان مدفوعاً الى بلل جهده المرموق ، في جمع الحكايات والأقوال ووضع الإجرومية للغة الألمانية وإبداء آرائه النظرية في الأساطير - كان مدفوعاً في ذلك بما أعلنه هو - من محبة الوطن .

وما من شك في أن الأحداث التاريخية العظمى التي سبقت ميلاد علم الفولكلور وواكبته - مثل حرب الاستقلال الأمريكية ، والثورة الفرنسية ، وسقوط النظم القديمة في وسط أوروبا ، وحروب نابليون ، قد أذكت الاتجاهات الرومانسية في الأدب والفن ، وأذكت الإحساس القومي في نفوس المثقفين بهامسة . وراح نفر غير قليل منهم ينقبون عن المأثورات الشعبية ، في المخطوطات القديمة والتقاويم الهائلة ، ويجمعونها من أفواه الرواة ، ويمجدونها . وقد ذاع هذا الميل الى المأثورات القديمة بين المثقفين السلاف والجرمان - وغيرهم .

وبلغت النظر ، نهضة الفولكلور ، في بلد صغير هو فنلندة - ذلك أن الفكر الوطني هناك ، ارتبط أوثق الارتباط بالاهتمام بالأمور الشعبية الفنلندية .

ونحن نعرف أن فنلندة كانت معرضة - على مدار مراحل طويلة من تاريخها - لغزوات ثكن عليها من السويد أو من روسيا القيصرية . وكان رد فعل مثقفها أن تمسكوا بعيراهم الأدبي القوي .

يقول الأستاذ أوش تاييلور Archer Taylor « لننظر أولاً إلى فنلندة ، لأننا نعتبرها الوطن الذي حظى فيه الفولكلور بتقدير كريم ، باعتباره موضوعاً جديراً بالدراسة العلمية » .

وأما أهميته الكبرى في فنلندة فهي أن محور الدراسات الأدبية ومحور الدراسات الفولكلورية هي ملحمة أرض الأبطال (الكالفا) التي أنشأها **إيلياس لونروت** على أساس الأغاني الفولكلورية .

وقد اعتبر الفولكلور منذ أيام **لونروت** قلب الأدب الوطني ، والثقافة الوطنية (٢٠) .

وفي دراسة أخرى منشورة ضمن مجموعة بحوث انديانا عن الفولكلور في العالم نقراً ما يلي :

« يمكن تقسيم تاريخ الدراسات الفولكلورية في فنلندة إلى مراحل ثلاث وهي مرحلة ما قبل ١٨٣٥ حين نشر **إيلياس لونروت** Elias Lonnrot « الكالفا » Kalevala ، ثم مرحلة دراسة الكالفا ثم مرحلة ما بعد الكالفا .

وأما المرحلة الأولى فكانت عصر النفوذ الأجنبي والبقطة الوطنية . وأما المرحلة الثانية فكانت مرحلة الوطنية والرومانسية وتأمل الذات ، وأما المرحلة الثالثة فكانت مرحلة توسيع آفاق الاهتمامات الفولكلورية ، وتوسيع مجالات دراستها (٢١) .

وبجواز لنا أن نرى في التلازم بين ميلاد الفولكلور والحركة الرومانسية وبقطة القوميات الحديثة والتحولات الصناعية ذلك الإطار الذي ازدهرت فيه الدراسات اللغوية والتاريخية والاجتماعية والنفسية ، وما إليها من الدراسات العلمية الحديثة .

وعندما بدأ الأخوان يعقوب وولهم جريم W. Grimm ، لعلهما الرائد والمؤثر بالنسبة لعلم الفولكلور كان البناء الثقافي لأكثر الأمم قديماً - وهي الأوروبية - يتشقق من نظريات ومناهج حديثة ما لبثت أن أعطت علم الفولكلور ، الكثير الذي أدى إلى أن تتوالى مدارسه ، ونظرياته ، وطرائق عمل الباحثين في مادته .

ومع بداية علم الفولكلور ، لم يكن من المنطق أن نتوقع أن ينصرف كل باحث إلى فرع واحد أو فرعين متداخلين من فروع الأمور الشعبية بل كان الطابع العام لجهود الرواد الأوائل هو أن يتناولوا جوانب شتى من الفولكلور فيعقوب جريم مثلاً (١٧٨٥ - ١٨٦٣) يشترك مع أخيه ولهم (١٧٨٦ - ١٨٥٩) في نشر مجموعة حكايات الجان اللطيفة (وقد صدرت في جزئين عام ١٨١٢)

و ١٨١٥ على التوالي) وكان يعقوب عالم لغة ، معنياً بالقرع اللغوى ثم كان هو الباحث المتفرد الذى اثار بدراسته للعشولولجيا الالمانية (الصادر عام ١٩٣٥) ذلك التقدير الذى منحه لقب مؤسس المدرسة الميثولوجية .

كما ان جهود اخيه ويلهلم والآراء التى ابداهافى دراسة الحكايات الشعبية - والتي تفساف الى جهوده هو - قد اتاحت للمنهج المقارن فى الدراسات ان يرتبط بالبحث فى الفولكلور .

بل لقد يعزى اليهما انهما بلوا بسلور المدرسة الشرقية التى زعمت ان الكثير من المألوراء الجرمانية والاسطورية يمكن ردها الى اصول هند اوروية .

وللاخوين كذلك آراؤهما المعروفة بالنسبة لتشابه النصوص اذ انهما يعزوان هذا التشابه الى عاملين ، الاول هو تماثل الظروف التى تسمح بنشوء مأثورات متشابهة والثاني هو تقارض المألوراء الشعبية بين الثقافات المختلفة .

وبمعنى آخر فان جهود الاخوين جريم ، ضمت بدايات مدارس ونظريات مختلفة ، فى علم المألوراء الشعبية .

وما كان الاخوان جريم يستطيعان ان يبلرا هذه البدايات الخصبة الا لانهما كانا بعبران من الحيوية التى اصابت العلوم ، واندرت بنشوء علوم حديثة تتناول الانسان وبيئاته وثقافته ونفسيته .

ولقد كان اعتزاز يعقوب جريم بثرات امته ، كما كانت حماسه لخدمة وطنه ، جناحين لجهده العلمى الفريد .

وما من شك فى ان ظروف الحياة الاوروية بعمامة فى ذلك الوقت - ومن سماتها اشعاف الحواجز بين الثقافات - قد اتاحت لجهود جريم ان تتخطى حدود الثقافة الالمانية وتصبح « مثالا » بحثى .

وهذا هو **ويليام تومز** William Thoms . الذى ندين له بفضل صياغة كلمة فولكلور بتمنى فى رسالته المشهورة (٢٢ افسطس ١٨٤٦) الى مجلة « ذى اثينيوم » The Athenaeum (٢٢) « ان يمنح القدر بريطانيا عالما مثل يعقوب جريم يخدم مأثوراتها الشعبية العريقة كما فعل ذلك العالم الالمانى الكبير بمأثورات ألمانيا » .

والحق ان احساس رواد علم الفولكلور بان اساليب العيش الحديثة تهدد المألوراء الشعبية بالاندثار كان جزءا لا يتجزأ من ردود أفعال الفكر الاوروي وقد غمرته الرومانسية ، واشاعت فيه الحنين الى حياة الماضي وبساطة الحياة الريفية وثقافتها المفترس .

يقول **تومز** فى رسالته الى الاثينيوم :

« كثيرا ما عبرت صحيفتكم عن اهتمامكم بما نسميه فى انجلترا بالآثريات الشعبية او الأدب الشعبي (ولو انه - بهذه المناسبة - اقرب الى المأثور والحكمة منه الى الأدب) ، وقد يعبر عنه تعبيرا اذق مصطلح كوني طيب هو الفولكلور اى ممتلك الشعب او مأثوره وحكمته) .. وما من

أحد اتخذ لدراسته موضوع العادات والتقاليد والممارسات والخرافات والأمثال والقصص الشعبية الشعبية الخاصة بالصور القابرة إلا وقد انتهى إلى نتيجتين أولاهما كم يضيح الآن ، مما هو غريب ومثير للاهتمام مسن هذه المسواد ، والنتيجة الثانية هي كم نستطيع أن ننقد من هذه المادة إذا بادرنا إلى بلل الجهد اللازم » .

وهكذا توالت في المائة والستين سنة الماضية ، مدارس الفولكلور مبتدئة بالرومانسية والاسطورية مشتملة على المدارس الشرقية والانثروبولوجية والنفسية ، والتاريخية الجغرافية ، والوضعية والتاريخية والأدبية . الخ .

ومن أهم ما يتعلق ببحثنا في جهود هذه المدارس أنها شغلت على نحو أو آخر بتتبع المأثورات الشعبية من حيث منابعها الأولى . أوسرياتها وانتشارها أو تماثل الكثير من جزئياتها بل نماذجها أو التغيرات التي تطرأ عليها .

التغير في وظيفة المأثور الشعبي

ولعل تغير الوظائف التي تؤديها المأثورات الشعبية من أبرز نواحي هذه المشكلات ... فما هي هذه الوظائف ؟

يحدثنا **ويليام ر . باسكوم** (٢٢) منها فيقول لنا إنها وظيفة الترويح من النفس ، وتثبيت القيم الثقافية ، والتعليم أو التنقيح والتلاؤم مع أنماط السلوك .

وأما وظيفة الترويح فينبغي ألا ننظر إليها على أنها التسلية والامتناع ولا شيء آخر ، ذلك أن الفولكلور يكشف من محاولات الإنسان للهروب في الخيال من ضغوط الحياة ، سواء كانت تلك الضغوط جنسية أو كانت غير ذلك .

ولقد تبدو أفكار علماء النفس عن التعويض والهروب إلى الخيال ، منطبقة على ممارسة الفولكلور فالإنسان الذي أحس بمجزه الفيزيقي عن التحليق في الجو وقطع المسافات البعيدة ، قام بعملية تعويض من هذا المجرز ، فأنشأ حكايات طيران الكائن البشري وسفره على بساط الريح .

وأما وظيفة المأثورات الشعبية في تثبيت القيم الأخلاقية والاجتماعية والاعتقادية ، فينطبق عليها ما قاله العلامة **ماليونوفسكي** من أن وظيفة الأساطير هي أن تدعم التقاليد والمورثات وتضفي عليها قيمة أكبر ، ومكانة أرفع ، بأن ترجمها إلى أصول أرفع وأسمى من الحقيقة (٢٤) .

وأما وظيفة التعليم والتربية التي تؤديها المأثورات ، فهي أنها تلقن أعضاء الجماعة الشعبية ما استقرت عليه تجربة الإنسان خلال أجيال ، من التمييز بين ما يحقق الخير وما يجلب الشر وتنبه الإنسان إلى خصائص أشياء كثيرة ، يستعملها في حياته ، وتدريب ملكاته على أن تكتسب تلك المعارف اللازمة ، التي استخلصها الآباء والأجداد - كما أن المأثورات الشعبية تنقف الإنسان الأمي بثقافة مجتمعه ، في كل ناحية تقريباً .

(٢٢) William R. Bascom, Four Functions of Folklore, reprinted in The study of Folklore, by Alan Dundes, Englewood Cliffs, N. J. 1965, Prentice-hall, Inc. PP. 275-298.

(٢٤) B. Malinowski, Myth in Primitive Psychology, P. 29.

وأما وظيفة المأثورات في ملازمة سلوك الإنسان فمعناها أن بعض هذه المأثورات ، تشكل ضاغطة أخلاقية ، وواظماً سلوكياً ، يحد من انحراف السلوك ، والخروج على الأخلاق وتجاوز العرف .

وبالطبع فإن النهي والرجز والتوبيخ ، -وهي قوة الردع التي يتوسل بها العرف الاجتماعي - يقابلها الترفيق والتحصين وإبراز القيم الفاضلة والقدرة الحسنة .

تلك هي إذن خلاصة رأى باسكوم في الوظائف الأربع التي يؤديها الفولكلور ، وباسكوم من علماء الأنثروبولوجيا يهيمه مثلهم تتبع المائثور الشعبي وسط بيئته المعاشية ومحيطه الاجتماعي.

والباحثون الآخرون بمناهج علم الفولكلور يهيمهم كذلك هذا المحيط الاجتماعي ومكانة الفولكلور من البيئة الثقافية السائدة في حياة الجماعة الشعبية .

لكنهم يرون أن الوظائف التي يؤديها المأثورات ، لا تخضع لهذا التقسيم . لأنها أكثر تنوعاً وأشد تركباً ، فقد يلتقي المثل أو ثروى الحكاية في مجال التسرية والترويح عن النفس ، وقد يلتقي نفس المثل ونفس الحكاية لفرض تعليمي ، ثم قد يلتقي المثل والحكاية لتحقيق غرض شارب أو للسخرية ، أو للتفيميز أو عكسه . أو لأظهار المهارة الذهنية . الخ .

أي أن المأثور الواحد ، تتمدد وظائفه بحسب اختلاف مجالات استعماله .

ونحن نؤكد على قيمة الاستعمال - في بحثنا الراهن - لأن التغير الذي يصيب المأثورات يبدو في ضومر أو تبديل استعمالها ، كما يتم اندثارها حين لا يبقى لها مجال في الاستعمال .

وبهنا كذلك شكل المأثور أو صيغته الفنية وترتيب عناصره ، وسباق جزئياته فالتغير لا يصيب المعنى والفرض وحدهما ، بل يصيب أيضاً تلك العناصر التي يتركب منها المثل .

وربما كان التغير في الشكل - أهم أحياناً - من التغير في مجال الاستعمال . فحكايات الجان مثلاً ، عند تحليلها ، قد تتركب من عناصر أولية مرتبة ترتيباً معيناً في ثقافة ما ، فإذا هاجرت تلك الحكايات واستقرت في ثقافة أخرى ، فقد يحدث لمناصرها الأولية ، أن تتبادل الأماكن فيصبح عنصر البطل الذي يبحث عن حل لمشكلة ، أو جواب لسؤال في صلب الحكاية ، بدلاً من أن يأتي ترتيبه في التمهيد ، وقد يأتي ترتيب عنصر مساعدة الخادم (الجن) للبطل ، في الخاتمة بدلاً من أن يكون عنصراً محورياً .

وبهنا **الكرائير كراي** إلى أن مثل هذا التغير قد يصيب العناصر الأولية في حكايات النبات والجان والحيوان . الخ ، وهي تتواتر من بلد إلى بلد ، ومن جيل إلى جيل .

على أية حال يتناول التغير الثقافي ، وظائف المأثورات وتكويناتها ، ويقوم الاستعمال بأجراء هذه التغيرات والتبديلات وفقاً للأسباب والعوامل التي أشرنا إليها من قبل .

لكن هناك - كما قلنا - تغيرات متممة ، تصيب توظيف المأثورات وتصيب تكويناتها كذلك .

ولك هي التغيرات التي المنحأ إليها حين ذكرنا وجهة نظر الباحثين في الكتلة الشرقية .

وبالرغم من الاختلاف بين آراء الفولكلوريين الغربيين والشرقيين ، فإن دول أوروبا وأمريكا الشمالية تولي المأثورات الشعبية اهتماماً علمياً متزايداً ، وكذلك هي توليه اهتماماً فكرياً - سياسياً .

ونظراً لضرورة مادة البحث فيما تعنيه البلاد المختلفة بمأثوراتها الشعبية ، ولأن دراستنا المراهنة لا ترمى فقط إلى إظهار تلك الجهود ، فأننا نكتفي بالإشارة إلى نماذج من اهتمام الباحثين ببعض البلاد الأوروبية والأمريكية المتقدمة ، وبعض البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

النموذج الدراسات الفنلندية

ونبدأ بالدراسات الفولكلورية ، في فنلندا كنموذج .

سبق لنا أن أشرنا إلى المرحلة الثلاث في الدراسات الفولكلورية الفنلندية والتي تقاس جميعاً إلى نشر ملحمة أرض الإبطال (الكالافالا) وقلنا أن عمل **الياس لونروت** كان تعبيراً عن الحماسة الوطنية .

وفي عام ١٨٣٥ - ١٨٣٦ أصدر لونروت الجزئين الثاني والثالث في الكالافالا : أو قصائد قديمة من كاريليا تتعلق بعراقة الشعب الفنلندي (٢٥) .

وكان لونروت قد انتهج منهج جمع المادة (المأثورات) من الرواة وقد أثار عمله الفريد حماسة جامعي النصوص ومهد لأشياء ، « أرشيف الشعر للجمعية الأدبية الفنلندية » ولم يتوقف جهد **الياس لونروت** عند حد الشعر ، بل تمداه إلى جمع الأنغاز والأمثال والحكايات ومنظومات السحر التي ظهرت عام ١٨٨٠ بعنوان « المنظومات السحرية القديمة للشعب الفنلندي » كما أن قد توالى ظهور مجموعات الأقوال والمأثورات الشعبية ، وأعتبرت مجموعة **أريك روبيك** Eric Rubbeek وهي « حكايات الشعب الفنلندي وخرافاته » مكملّة للأشعار والمنظومات التي جمعها **لونروت** وكانت مجموعة الحكايات هذه قد ظهرت أواسط ذلك القرن .

ويحتفظ تاريخ الدراسات الفولكلورية الفنلندية بمكانة مقدمة للجهود التي بذلها **يوليوس كرون** Julius Krohn و **كلبل كرون** Karle Krohn و **آنتي آرنو** Antti Aarno كما يضيف إليهم الفضل في وضع منهج المدرسة الجغرافية التاريخية (أو المدرسة الفنلندية) الذي يطبقه كثير من الباحثين في غرب أوروبا بل العالم .

وبالإضافة إلى نشر الدراسات ومجموعات النماذج ، ومطبوعات أصدقاء الفولكلور وإنشاء دور الوثائق الفولكلورية ، ومتاحف الفولكلور ، فقد دخلت الدراسات الفولكلورية المناهج الجامعية ، منذ مائة سنة تقريباً . والذي يهمنا هو إن بلداً صغيراً في أوروبا قد ضرب المثل ، على أن استقبال الحضارة الحديثة ، لا يلقى الإهتمام بالمأثورات ، بل يوجها ، ويزيد من أهميتها . وإذا كان الدافع الأول لجهود علماء فنلندا ، هو الروح الوطنية فقد أصبح الدافع لها بعد ذلك - استقصاء الحقيقة واستخلاص النتائج العلمية منها .

الثورات الشعبية والعالم المعاصر

وبمعنى آخر فقد تحول الجهد الفنلندي ، من حركة فكرية وعلمية ، مصبوعة بالصبغة الوطنية ، الى حركة علمية ، ذات سمع عالي ، فطر القهم في تصنيف مواد الفولكلور ، ونظرتهم الى انتشاره ، واصوله ، لم تزل تؤثر أكبر التأثير في دراسة المآثورات الشعبية على النطاق العالمي . وعندما نظر الى الجمعية الادبية الفنلندية ، نجد فيها نموذجا آخر ، للجهد المنظم والرائد ، فقد انشأها جماعة من أساتذة الجامعات عام ١٨٣١ وكان من اهدافها نشر المعرفة بالوطن (فنلندا) وبذخائره وتنمية الاهتمام باللغة الفنلندية ونشر الآداب بهذه اللغة ولهجاتها الدارجة حتى يتداولها المثقفون والعامة .

وبعد خمس سنوات من انشائها وجهت هذه الجمعية نداء الى المواطنين تدعوهم فيه السى ان يجمعوا المآثورات الشعبية . واستجاب له العدد الغفير فبعتوا بالآف الحكايات والنوادر والقصص الشعبي والأمثال والألغاز وغير ذلك من فنون الآدب الشعبي ، وأقواله السائرة .

وأصبحت هذه الجمعية ، أول هيئة من نوعها في العالم كله ، معنية بالفولكلور ، وقد اتخذ عملها ، صيغة العمل الوطني ، فأخذ الكثيرون يعينونها مالياً ، بدافع من محبة الوطن . غير ان عمل الجمعية لم يقتصر على الاهتمام بالمآثورات بل شمل سائر أنحاء الآدب وفقه اللغة والثقافة .

وكانت الحكومة الروسية القيصرية قد حرمت على أهل فنلندا أن يستخلصوا لفهمهم في الآداب والكتابة الثقافية والعلمية ، وقصرت هذا الاستعمال على الكتابات الدينية .

غير أن هذا الحظر لم يقيّد حركة تدوين المآثورات الشعبية بل زادها قوة ، فقد تدفق جامعو النصوص يتسككون بلفتهم الوطنية ويسجلون بها مآثوراتهم وماداتهم بل خرافاتهم وسنة بعد أخرى ، تكدست مدونات وتسجيلات الفولكلور الفنلندي ، حتى أن عدد نماذجها الآن يربو عن المليون والنصف مليون نموذج .

وإذا كان أهل هذا البلد الأوروبي الصغير قد استطاعوا أن يجمعوا من العناية بمآثوراتهم الشعبية ، تياراً فكرياً تدفعه محبة الوطن والاعتزاز بتقاليدهم فقد كان لمنهج المدرسة الفنلندية واسلويا في جمع المادة من الميدان - أو من مناطق استعمالها بالفعل - تأثيره الكبير على جهود أولئك العلماء والباحثين الإبرلنديين ، الذين الرواعمل جمعية الفولكلور الإبرلندية ، وأعمال الدراسات العلمية النظرية والأعمال الميدانية بالمثل .

وما من شك في أن الاحساس الوطني ، يتضح في جهود هؤلاء الباحثين ، كما اتضح في جهود زملائهم الفنلنديين .

لكن الاحساس الوطني ، ليس هو العامل الوحيد ، في انتشار الاهتمام بالفولكلور .

هناك أيضاً ، ما يمكن أن نسميه بالحاجة المتزايدة الى التعرف الى ثقافات الامم الأخرى .

وإذا كان رواد علم المآثورات الشعبية ، قد عنوا أكثر معنوا ، بالأقوال والمآثورات السائرة في اوطانهم ، أو تتبعوها في ثقافات امم أخرى ، لتأكيد عراقتها وامتيازها ، فإن الباحثين في هذه المآثورات ، ما لبثوا أن عنوا بمآثورات غيرهم من الشعوب .

فالنظرة الشاملة الى الثقافات القومية والمأثورات - على مستوى البشرية كلها - هي من سمات مدارس مثل الجغرافية التاريخية والأنثروبولوجية والنفسية ، والادبية - وهي تلك المدارس التي عبر عنها العالم الأمريكي الكرنديكراب - والوضع التي تعرف شمولها من كتابات العالم الموسوعي **سير جيمس فريزر** James Frazer .

والحق ، ان علماء المأثورات الشعبية ، أفادوا من توسيع افق العلوم الانسانية بعلمة وأفادوا كذلك ، مما أحدثته التفريات الهامة في حياة عالمنا المعاصر ، ومنها تقريب المسافات والتقارب بين مجالات الثقافات ... الخ . فكان عليهم الا يفحصوا فحسب ميراث امهم ، بل ان ينظروا كذلك في ميراث الامم الاخرى .

ولعل عمل جمعية الفولكلور الامريكية (التي اسست في بداية عام ١٨٨٨) ان يقدم مثلاً بارزاً على ما ذهبنا اليه فهذه الجمعية منيت منذ انشائها بفولكلور امريكا وكذلك بمأثورات الامم الاخرى .

يقول عالم ادوارد ليتش :

« من وقت انشائها اعتبرت جمعية الفولكلور الأمريكية ان وظيفتها لا يمكن ان تقتصر على ناحية واحدة وأنه بدراسة الفولكلور بعماسة ، يستطاع فهم فولكلور اي امة ولهذا أفسحت مجلتها (جرنال الفولكلور الأمريكي Journal of American Folklore) صفحاتها للدراسات العامة عن الفولكلور وللدراسة فولكلور الاسم حيشما كانت في العالم » .

وفي الجانب الآخر ، كان البحث الفولكلوري في روسيا يمر بالمناهج المختلفة - وذلك قبل عام ١٩٢٠ - فقد عرف هذا النوع من الدراسات في اواخر القرن الماضي والى ما بعد الحسرب العالية الاولى - مناهج الاسطوريين والمشرقيين والشكليين الذين اعطوا أهمية اولي للصيغة والقالب ، وطرحوا في المكانة الثانية المحتوى والمغزى ، ومنذ عام ١٩٢٠ كما يقول **فيليكس اونياس** « أكد الباحثون الروس على الاستعمالات الاجتماعية للفولكلور ، أكثر من تأكيدهم على مشكلات هجرات النصوص واصولها وأشكالها الفنية » (٣٦) .

وبالرغم من الاختلاف الجوهرى بين الفكر الأمريكى والفكر الروسى ، الا أن نطاق البحث في هذا الجانب أو ذاك ، شمل مأثورات الامم غير الأمريكية وغير الروسية .

بل ان بلاداً صغيراً هو بلجيكا ، ليقدّم نموذجاً متميزاً لتطور الدراسات الفولكلورية بحيث أصبحت تشمل المأثورات الاقليمية ودراسة انحاء من ميراث الانسان الاوربي والافريقي .

ولم يعد الأمر - اذن - امر جهود علمية مبدولة في نطاق محدود ، أو امر هوابات ينساق لها بعض اللغفين ، هنا أو هناك ، بل أصبح الأمر ، امر اتجاهات فكرية تواكب التطورات الهائلة التي طرأت على حياة العالم في تاريخه الحديث ، فجعلت العديد من بلاده عالية النمو والمختلفة ، تعطى أهمية للمأثورات الشعبية ، ليس فقط نزولاً على دوافع وطنية ، بل أيضاً

(٣٦) Felix J. Oinas, *Folklore Activities in Russia, in Folklore Research Around the World*. PP. 76-83.

المأثورات الشعبية والعالم المعاصر

نزولاً على حاجة علمائها ومفكرها إلى الكشف عن دوائر النفس البشرية ، والتعرف إلى مسالك الأمم الحقيقية التي تعبر عنها هذه المأثورات تعبيراً أصيلاً .

ولا يخلو اهتمام بعض الباحثين خاصة في البلاد الكبرى - من أنه جزء لا يتجزأ من اهتمامات رجال السياسة والحرب وأعمال الفكر فيها .

فكما أن عالمنا الحديث شهد الدراسات الفولكلورية في خدمة الفكر الوطني، فقد شهد دراسات فولكلورية في خدمة نفوذ بعض الدول .

لكن ينبغي أن نشير إلى أن « نتائج البحث العلمي الخالصة » لم تأت من جانب دون آخر وكذلك الشأن بالنسبة لسانر العلوم ، وليس بالنسبة لعلم المأثورات الشعبية وحده .

والحق ، أن علم المأثورات الشعبية ملمح أساسي بالنسبة لكيان الأمم جميعاً . يقول الأستاذ ريتشارد م . دورسون :

« أن من الدوافع التي أدت إلى أن تدرس الأمم تاريخها الوطني الخاص وتاريخ آدابها الخاصة هي التي دعتنا إلى دراسة الفولكلور ، ذلك أن الدولة الحديثة الناضجة سياسياً لا ينبغي لها أن تملك فحسب وثائقها التاريخية الصحيحة التي لا يرقى إليها الشك بل يجب أن تملك بالمثل أعمالها الأدبية التي استقرت قيمتها ومكانتها وتملك أروشيفات مآثوراتها الشعبية المفهورة » (٢٧) .

وحين ننظر إلى المؤتمرات الدولية التي عقدها علماء الفولكلور على مدار سبعين سنة تقريباً سنجد أنها بدأت بجهود باحثين من دول ناضجة في تكوينها الحضاري لم تتابع وتوسعت ، وضمت ممثلين البحث العلمي ، من أكثر الثقافات في عالمنا .

وحين نقرأ ما أذاعته الدوريات - مثل مجلة الفولكلور الانجليزية أو جرنال الفولكلور الأمريكي - أو ما هو منشور ضمن مطبوعات اللجنة الدولية للفولكلور (C. I. A. P) . بل ما هو منشور في مطبوعات جمعيات الفولكلور للبلاد الأوروبية الأصغر ، سنلاحظ أن مئات من أكبر علماء هذا القرن ، ومن مختلف البلاد والثقافات، قد التقوا حول المأثورات الشعبية ، بعضهم تدفعه ضرورات البحث العلمي في بلاده ، وآخرون تحفزهم أسباب البحث في ثقافات الأمم بفرض البحث لا أكثر ، وغيرهم يعلنون كما قال البرت مارينوس Albert Marins في اجتماع اللجنة الدولية للفولكلور بمدينة نامور البلجيكية عام ١٩٥٣ من أن القوى المادية التي تحرك العالم ، وتهدد طمأنينة الشعوب ، وتثير التوترات ، تعارضها قوى روحية ، ترمي إلى التقريب بين الإنسان والإنسان ، والتعاون الدولي البناء لخير الناس جميعاً .

ويعتبر مارينوس أن جهود علماء الفولكلور على الصعيد الدولي هي بعض هذه القوى الروحية الهامة (٢٨) .

ولمنا نواحق **مارينوس** فيما ذهب اليه حين تلقى نظرة الى نشوء علاقة عمرها ٤٢ سنة ؛ بين
ساون العلماء المشتغلين بالفلكور على المستوى العالمي ، والمنظمات الدولية الكبرى كمصبة الامم
ثم مجلس التعاون الدولي ثم الامم المتحدة واليونسكو .

وهذه السنوات الثلاث والاربعون هي التي شهدت ميلاد اللجنة الدولية للفنون والمآثورات
الشعبية (٣١) عام ١٩٢٨ وشهدت كذلك قيام هذه اللجنة مرة اخرى ؛ سنة ١٩٤٥ بعد ان
وضعت الحرب العالمية الثانية اوزارها .

اما اللجنة الدولية الاولى - فتاتي بعد ارضى نفر من علماء المآثورات الشعبية سنوات
عشرأ تقريبا عقب انتهاء الحرب العالمية الاولى ، في اقناع المجتمع الدولي بقيمة الفلكور في التعاون
الدولي .

ومن الواضح ان نشوب - حروب عظميين - في اقل من نصف قرن ؛ قد انزل بامم عديدة -
اشد الخسائر المادية والضحايا - ودعا اعدادا متزايدة من المفكرين والعلماء الى ان يتأملوا مصير
البشرية ، وهي تواجه اندلاع نيران الحرب ، واتساع رقعتها لتشمل الكرة الأرضية قاصيها
ودانيها .

وكما نقرأ غير قليل من المشتغلين باحدث علوم الطبيعة والرياضيات والفلسفة والسفرة
والتكنولوجيا قد نادوا بالتقريب بين الاسم - والوقوف في وجه الأسباب المؤدية الى الحروب ؛
لكذلك فعل علماء الدراسات الانسانية .

وفي ظننا ان بنى عصبة الامم لفكرة - انشاء لجنة دائمة للمآثورات الشعبية عام ١٩٢٨ ،
وتبنى اليونسكو لنفس الفكرة بعد سبعة عشرعاما ، دليل واضح على الثقة بان الاهتمام
بالخصائص المتميزة للتراث القومي - يمكن ان يقود الى العناية بتراث الانسان من حيث هو
انسان ، وبالتالي فاته جدير بان يزيد الفهم المشترك لحضارات الجنس البشري ؛ بل يمكن ان يزيد
التعاون الدولي في مجال العلوم والجهود التي يكون هدفها حماية ما توصل اليه الجنس
البشري من معرفة وخبرة - وما اكتسبه من تجربة وقدرات ، وما أبدعه من افكار وتعبيرات
فنية وثقافات .

ولجنة الفنون والمآثورات الشعبية التابعة لليونسكو تضم علماء من القرب وآخرين من
الشرق .

وفي اجتماعها بمدينة نامور - كان مجلسها التنفيذي يتألف من البوت **مارينوس** (بلجيكا)
و**معلم بلوجا** J. C. Baroja (اسبانيا) و**الفونسو كازو** Alfonso Caso (المكسيك) و**كوشيارا**
G. Cochera (ايطاليا) و**هلمسوت دولكسر** Helmut Dölker (ألمانيا) و**سيجورد اريكسون**
Sigurd Erikson (السويد) و**ميلوفان جافازي** Milovan Gavazzi (يوغوسلافيا) و**آرثر هابرلانت**
(النمسا) و**لاتو لاجا** (المجر) و**آرنولد فان جنيب** Arnold Van Gennep (فرنسا) وغيرهم
من الدانمرك وهولندا وانجلترا واليونان والولايات المتحدة الأمريكية .

وقد عطينا بذكر هذه الأسماء لنرى كيف أن المجتمع الدولي قد أفسح لبعض علماء الكبار المجال ، أن يبذلوا جهدهم تحت جناحه وفي إطار رعاية المأثورات الشعبية . وقد تكرر عقد مؤتمرات الفولكلور وندوات البحث على المستوى الدولي ، وتحت إشراف منظمة الثقافة الدولية .

كما أن اللقاء بين علمائه والباحثين فيه يتم على نطاق - المؤتمرات الدولية الإقليمية التي ينظمها معهد الفولكلور بجامعة أنديانا أو معاهد البحث الفولكلوري في السويد وألمانيا ورومانيا وغيرها .

وبهنا من هذا أن نشير إلى امرين ، الأول : الاعتراف على نطاق المجتمع الدولي بأن الفولكلور علم استقرت مناهجه وطرق البحث في مادته ، وأن هذا العلم يطرح من نتائج البحث ما هو جدير بالدلالة على أصالة الثقافات والتقسيم بينها ، والتعريف بها **والأمر الثاني** : أن الاسم النامية وعالية النمو تجسد من مصلحتها القومية رعاية المأثورات الشعبية ودعم الدراسات والجهود المبذولة فيها .

يحدثنا **روجيه بينو** Roger Pinon في بحثه « ما هو الفولكلور ؟ » من الاعتراف الرسمي بالفولكلور في القرن العشرين ، فيقول : أن دول الشمال الأوروبي (ألمانيا والنرويج وفنلندا) كانت هي السبقة إلى ذلك الاعتراف ، وأن الدول الأوروبية الأخرى التي سارت على أثر تلك البلاد الشمالية ، قد امتازت بنشاط العديد من علمائها كفرنسا وإسبانيا وبلجيكا وإيطاليا والبلاد السلافية .

وقد اتخذ الاعتراف رسمياً بالفولكلور أشكالاً تتراوح بين إقامة المتاحف الخاصة بنماذج ، وإنشاء اللجان القومية ، والجمعيات الأهلية إلى إنشاء القوائم الفهرسية واطلس الفولكلور وأمهات مراجعه وأصدار دورياته ومعارضه وإنشاء أقسامه الجامعية ومعاهده ومراكز البحث فيه .

ومن خلال هذه المنشآت ونشاطها يتم جمع النماذج .

والاستاذ **الكراتشو كراب** يقول لنا أنه لكي تتم عمليات جمع النماذج ، لا بد وأن تكون فلسفة الفولكلور كعلم على قدر كاف من الوعى بذاته .

ثم هو يذهب إلى أن ادراك الفولكلور لذاته قد ظهر في مرحلتين هامتين من تاريخ الحضارات الأوروبية وكانت المرة الأولى حين راح الباحثون - على مدار جيلين - يجمعون مأثورات الإغريق والشرق الأدنى وكان ذلك بعد موت الاسكندر المقدوني وتحول الاسكندرية إلى عاصمة كبرى للثقافة الهلينية (٣٠) .

وأما المرة الثانية ، فقد كانت في مراحل التاريخ الأوروبي الحديث .

وعلى أية حال ، فإن دورة الاهتمام بالمأثورات الشعبية قد اتخذت عند العلماء والباحثين في الأزمان القديمة مداها المتفرق ، والمحدد باتجاهات أفراد لا يحكمهم علم مستقل بذاته ونظرياته ومناهج عمله .

في حين أن هذه الاهتمامات قد أصبحت جهداً متصلاً يهتدى بالنظريات الخاصة بعلمس مدرك لذاته بالعلم ، وكان ذلك منذ أن تشققت العلوم الحديثة وحركة الفكر الإنساني من ميلاد علمنا الحديث وتعنى به علم الفولكلور .

ويكفي أن نراجع تاريخ مدارس الفولكلور بل تاريخ جهود الباحثين فيه لنرى كيف اتصل هذا العلم الحديث المدرك لذاته ، اتصالاً وثيقاً بالمعارف الإنسانية الأخرى على أكبر قدر ممكن اتساعها وشمولها .

وقد ظهر ذلك من اعتراف عدد متزايد من الجامعات به - فجامعة أوبسالا في السويد تسمى . . « أرشيفات اللهجات والمأثورات الشعبية في أوبسالا » حيث كان العالم **هالزليوس** Hazelius يلتقى محاضراته ، وفي السويد أقيم المتحف النوردي الشهير وفي عام ١٨٩١ أنشئ متحف سكانسن وتبعته متاحف مفتوحة (متاحف الهواء الطلق) مثل متحف أوسلو في النرويج وهمبرج في ألمانيا الغربية . وغيرهما في بوخارست وبودابست وأخيراً في وارسو .

وكانت جامعة أوسلو قد فتحت أبوابها للفولكلور عام ١٨٨٦ ذلك أن علم الفولكلور قد ثبت اقتداه داخل الدراسة الجامعية قبل أن ينتهي القرن التاسع عشر بحيث أصبحت برامجه مادة من مواد البحث في المعاهد الجامعية المتخصصة ، والتي قد تفرد له منهاجاً خاصاً أو تربط بينه وبين علوم الإنسان والأجناس واللغات .

دورجيه ييغو يعتبر أن اكمل منهاج جامعي لدراسة الفولكلور هو هذا الذي تنهض به جامعة أديانا للدراسات العالية والذي يحمل أعباء خمسون من الأساتذة والمحاضرين والباحثين المتخصصين (٢١) .

ويعتبر انشاء قسم الفولكلور في مكتبة الكونجرس Folklore Section of the library of Congress وهو الأمر الذي تم في أغسطس سنة ١٩٤٦ اعترافاً من هذه المكتبة بقيمة الجهود التي بذلها الباحثون الأمريكيون في ميادين المأثورات الشعبية .

ومن أهم ما يشتمل عليه ذلك القسم مجموعات النماذج ، المسجلة صوتياً والتي تزيد على المائتي ألف نموذج .

ويوازي هذا الجهد جهد آخر بذلته الهيئات الرسمية في بلاد الشرق من أوروبا .

وليس من همنا أن نفصل الحديث من تاريخ علم المأثورات ولكن يهمنا أن نجيّب على ذلك السؤال ، الذي طرحناه في صدر بحثنا .

— ما هو وضع المأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تفرض علينا أن ننظر إلى الفولكلور من ناحية أهميته في التعبير عن ثقافات الأمم ، وهو نفس ما فعله **دورجيه** بينو حين سأل نفسه : — ما هو الفولكلور ؟

وحين قسم الاجابة الى قسمين جعل الاول منهما تعريفاً بطبيعته وحدوده والجهود المبذولة فيه وجعل الثاني تحليلاً لكائناته من ثقافات الامم المعاصرة .

ومن الواضح ان العمل العلمى الفردى والجماعى يتخذ - اكثر فاكثر - اطار اداء المؤسسات الثقافية والعلمية - الرسمية منها وغير الرسمية - لوظيفتها فى المجتمع العصرى فى نطاق العالم جميعاً .

لقد كانت الدوافع التى دعت رواد هذا العلم الى المبادرة بجميع نماذجه لتلخص فى الخوف من أن تمحوها اساليب العيش الحديثة ، وفى الامتداد القوي لهذا التراث .

غير أن جمع المادة بعد ذلك اتخذ طريق العمل العلمى المنظم الذى يزيده تقدم العلوم الانسانية بعامة قدرة على أن يفتش فى الميراث الحى الذى تستخدمه الشعوب بمختلف فئاتها ، وتنتج به مسالكها فى الحياة .

ان الكثير من المألور الشعبى الموروث يتعرض للاندثار والتعديل والكثير منه يمر بعمليات الملاءمة وإعادة ترتيب العناصر ، أو تعديلها والاضافة اليها ، كما أن مأثورات شعبية متوالية تولد لمواجهة ظروف الحياة الجديدة .

لك هى فى ظننا خلاصة النظر الى مكانة المأثورات الشعبية ووضعها - فهى تقع من ثقافات الامم موقع الدخائر التى يؤدى تقدم العلوم والمعرفة ، الى الحرص على الكشف عنها ، والحفاظ على نماذجها ودواستها .

وهى من هذه الثقافة تتحرك بنير العوامل التى يتحرك بها الأدب والفن وسائر ما ابتدعته النفس الانسانية ، فتتجاوز به الحدود المادية ، الى القيم الفكرية والروحية .

واذا كان ميراث الانسان التلاف يصاحبه بالضرورة ، فى سائر مراحل تاريخه ، وتزايد الحضارة قيمة ومكانة . فان ميراثه الخارج يصاحبه كذلك ، وإن بدأ - على السطح - أن عوامل التغيير تهدده .

والانسان ينسج عاداته ومعتقداته وتصوراتهم وفنونه لا كصور منسوخة من بيئة المادية وانما ينسجها قيماً وطرزاً ونماذج . ويبدع لهذه الصواب بل الشروح والتعبير من فنون القول والتشكيل والاداء وغيرها .

واذا كانت الحقائق العلمية تنمى كلما توصل اليها البحث الى حقائق جديدة فان مظان الانسان وتصوراتها ، لا يحكم عليها قانون التنمى بالاندثار فى ظلية ظروف العيش .

ان التوسع فى الاستخدامات التكنيكية وتغيير ملامح البيئة ، وتعميم التعليم وتعرض عقل الانسان وخياله لسطوة التنميط ، وجبروت وسائل الاتصال الجمعى الحديثة ، كل ذلك يتنبهه الباحثون فى ثقافات الامم ، وينبهون الى اثره على اصالتها ، لكن هناك اتجاهات قوية بينهم

يرى انه من الممكن - علمياً - أن توضع البرامج العلمية الكثيلة بأن تنشئ الامم في ظل ظروف حياتها الحديثة قيماً جديدة تتمشي مع قيمها الموروثة كما قال خبراء اليونسكو .

وان هذا التقييم للقدرة الثقافية القومية على الاستثمار برغم عوامل التغير في الحياة الحديثة هو نفسه أسس النظر العلمى الى الفولكلور في حياة عالمنا - بل مستقبه .

ان منهج النظر العلمى للحياة لا يخص بلدآدون غيره ، فبلاد الغرب والشرق والبلاد عالىة النمو امامها سبيل واحد مفتوح هو هذا السبيل من النظر العلمى الى كل انحاء عمل الانسان وابداه وعلاقاته وسلوكه وأساليه عيشه .

والفولكلور علم لا يتناول ما هو دارس من المآثورات ، بل يتناول ما هو حى ودارج ، ذائع في حياة الناس من تلك المآثورات التى لم يتوقف - ولن يتوقف - توليد بعضها ، واندثار بعضها وتديل صيغ بعضها ، وتبديل العناصر المكونة لبعضها - ذلك انها كيان حى ينبض بعوامل الميلاد والنشوء والموت وتجدد الحياة ، من جديد .



محمد محمود الجوهري •

التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع

للموضوع الذي بين أيدينا ، كما يحدد عنوانه ، وجهان أو مخطآن رئيسيان يمكن تناولهما منهما معا أو من أحدهما فقط . فيمكن أن نتساءل عن الإسهام الذي يستطيع علم الفولكلور أن يقدمه في فهم المجتمع ، ويمكن بالمثل أن نتساءل عن الإسهام الذي يمكن أن يقدمه لنا علم الاجتماع في دراسة التراث الشعبي . وفي رأينا أن الحديث في الوجه الأول للموضوع حديث في صميم علم الاجتماع ، أما الوجه الآخر فهو حديث في علم الفولكلور ، وهو هدفنا المصدد من هذه الدراسة ، مرجئين الحديث في النقطة الأولى إلى سياق آخر . فهذه دراسة في منهج علم الفولكلور ، أو نحاول فيها تحديد الخطوط الرئيسية للانتماء السوسولوجي (١) في نطاق علم الفولكلور ، أو تناول التراث الشعبي من منظور علم الاجتماع .

(هـ) دكتور محمد محمود الجوهري ، مدرس علم الاجتماع بجامعة القاهرة ، له العديد من المقالات في التراث الشعبي ، واشترك في تأليف كتاب ، الدراسة العلمية للمادات والتقاليد الشعبية ، القسم الأول من دليل العمل الميداني لجاسس التراث الشعبي .

(١) نسمية إلى Sociology = علم الاجتماع . وهي تختلف من اجتماعي Social ، فالأولى تشير إلى العلم - خاصة منذ الحديث من النظرية أو المنهج أو المفاهيم . الخ ، أما الثانية فتشير إلى الحياة الاجتماعية أو الحياة في المجتمع . وقد شاعت هذه الكلمة في كتابات شبان الاجتماعيين العرب على ما قد تسببه من ازعاج للمعاصرين المتحسين من ترجمة كل مصطلحات العلوم الاجتماعية . ولا حيلة لنا في استعاضتها إلى حين التوصل إلى مقابل عربي سليم لها .

أولاً : الأسس العامة

لعله من البديهي ألا يستغرق مقال في تناول تعريفات ، ومفاهيم أساسية ، خاصة إذا كانت هذه التعريفات لعلوم استقرت منذ زمن بعيد . وإذا كانت هذه الحقيقة البديهية تنطبق على علم الاجتماع ، فهي بالطبع لا تنسحب على صلم الفولكلور الذي لم يتجاوز في عالمنا العربي مراحل طفولته بعد .

١ - علم الفولكلور :

وقد اجتهدنا في مجال سابق في محاولة تقديم أسهام متواضع في تعيين حدود هذا العلم وأفاقه بشيء من الدقة والتحديد (١) . وقصدنا أضحنا أن هناك اليوم في شتى دول العالم فرعاً من فروع المعرفة ذا حدود على درجات مختلفة من الوضوح ، ويتمتع بقدر معين من الاعتراف الرسمي يقل أو أكثر هو الآخر تبعاً لظروف كل مجتمع . وقد تطلق عليه مسميات متباينة أيضاً ، ولكنه - رغم كل هذه الفروق والاختلافات - يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الإنسانية . وقصد يصل الأمر في بعض الحالات إلى اعتباره دراسة شاملة للإنسان « ككائن ثقافي » . ونحن نستخدم مفهوم الثقافة Culture هنا بطبيعة الحال بمعناه الفني ، كما هو معروف في علم الأنثولوجيا ، أي : مجموع التراث الاجتماعي بصفة عامة .

على أننا نلاحظ أنه كثيراً ما يثور الخلط في استخدام المسميات التي قد يختلف مدلولها من بلد لآخر . ولكن الاتجاه السائد بين دارسي الفولكلور اليوم يقوم على محاولة دراسة الإنسان ككائن ثقافي حيثما يعيش ، بنض النظر من شكل الحياة الاقتصادية التي يحياها أو نوع الثقافة التي يمارها وترمها ، لا في الحاضر فحسب وإنما في الماضي كذلك .

ويهتم إبداع هذا الاتجاه بكل شيء ينتقل اجتماعياً من الأب إلى الابن ، ومن الجار إلى جاره ، مستعدين المعرفة المكتسبة عقلياً ، سواء كانت متحصلة بالجهود الفردية ، أو من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التي تكتسب داخل المؤسسات الرسمية : كالمدراس ، والمعاهد ، والجامعات ، والأكاديميات وما إليها . غير أن هذا الاستبعاد لما يعرف « بالثقافة الراقية Superior Culture » نسبي للغاية (٢) حيث قد يهتم الأنثولوجي في أغلب الأحوال بتكوين فكرة كلية عامة ، أو الأخذ بنظرة شاملة ، لثقافة بلد من البلاد ، وتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفنون ، والأدب ، والموسيقى ، والفلسفة ، بل والسياسة أيضاً .

إن الثقافة نتاج عملية تطور طويلة امتدت على طول آلاف السنين ، توسمت في كل مجتمع بشيء ، متضمنة قدرأ عظيماً من الحكمة في معاييرها وأنماطها الشديدة التنوع . ولا يمكن

(٢) فارتن محمد الجوهري ، « علم الفولكلور . محاولة لتعريفه » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية العدد ١٤ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٢) فارتن مادة superior culture عند :

A. Hultkrantz, International Dictionary of regional european Ethnology and Folklore, Vol. I. "General ethnological concepts" Copenhagen, 1960.

تحت الطبع الآن ترجمة عربية لهذا قاموس أعدها الدكتوران محمد الجوهري وحسن الشامي . وسنشر إليه فيما يلي : هولكرانتس ، قاموس مصطلحات الأنثولوجيا والفولكلور .

لأحد أن يهرب من تأثيرها ، في أي مجتمع كان ، ابتداء من أكثر المجتمعات بساطة حتى أشدها تعقداً وتطوراً .

ومن المسائل الأساسية ذات الأهمية المحورية أن نحدد فيما يلي وبكلمات سريعة تشير إلى رؤوس موضوعات وإلى أسماء مجالات تخصص بالكلها ، مجال اهتمام الدارسين المعاصرين . انهم باختصار يهتمون : بالأدب الشفاهي المتناقل من جيل إلى جيل ، وبالخرافات والمعتقدات ، والأغاني والرقصات واللغة ، والتنظيم الاجتماعي ، والتنظيم الاقتصادي ، وتفسير المالم والقوانين التي تسر وفقاً لها ظواهر الكون وهو « الكوزمولوجيا Cosmology » والقانون العرفي ، والسكن ، والرسم ، والتصوير والنحت ، والعادات ، والعرف ، والفنون ، والحرف ، وأشكال السلوك في مختلف ظروف الحياة ومواقفها ، وبالاختصار بكل عناصر الحياة المادية ، والاجتماعية ، والروحية لأي مجتمع انساني . مع عدم إغفال تأثير كل هذا على الإبداع الفردي للفنانين ومن يعرفون باسم الصنفة .

هذا وقد أدى تقدم العلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية إلى توفير قدر هائل من المادة المقارنة مما يكفل لهذا الاتجاه أساساً نظرياً راسخاً كل الرسوخ . ومن شأن هذا أن يتيح توسيع مجال البحث بحيث يتضمن إلى جانب العناصر والموضوعات السابق التنويه بها مسائل أخرى مثل : تاريخ الثقافة ، والعمليات الثقافية ، والعلاقات بين الشخصية والثقافة .. الخ .

وقد اقترح العالم السويدي أريكسون Erixon (في عام ١٩٣٧) مصطلح الاثنولوجيا الاقليمية كقسم دولي من العلم الذي يدرس الثقافة الشعبية الاوربية أو أمة ثقافة شعبية قومية معينة . ويحتمل هذا العلم أسماء كثيرة (مثل : دراسات الحياة الشعبية في الدول الاسكندنافية ، واللاجرافيا في اليونان ، والفولكلور في البلاد الناطقة بالألمانية .. الخ) (٤) . ويختلف تاريخها وجهتها من بلد لآخر ، إلا أنه يمكن مع ذلك التعبير عنها بالمصطلح المذكور . ويعرف أريكسون الاثنولوجيا الاقليمية بأنها : « دراسة ثقافية مقارنة تقوم على أساس إقليمي ، ذات اتجاه سوسولوجي وتاريخي ، إلى جانب بعض المفاهيم السيكولوجية » . وهي في رأيه : « فرع من علم الاثنولوجيا العامة مطبقاً على الشعوب المتحضرة في دراسة تجمعاتها وظروفها المعقدة » . ويطلق أريكسون على هذا التحديد قائلاً : « لا شك أن هناك أيضاً علم التولوجيا اقليمية خاصاً بالشعوب البدائية » . وينبغي أن يطلق عليه اسم « التولوجيا البدائية » . ويعتقد أريكسون أن الاثنولوجيا الاقليمية تختلف عن الاثنولوجيا العامة من وجهتين : فهي تتجنب التعميمات الكبيرة ، وهي ذات اتجاه تاريخي أقوى وذلك بسبب توفر مصادر وثائقية أغنى منها . وهو يرى أنه تكمن في هذا الظرف قوة هذا العلم .

وقد لاقى هذا المصطلح قبولا من مؤتمر أرnhem (هولندا ، ١٩٥٥) بوصفه اسماً مناسباً لكل دراسات الثقافة الشعبية ، حيث أعلن الخبراء المشتركون في هذا المؤتمر في قراراتهم : « انهم يجمعون على تسمية هذا العلم على المستوى العالمي باسم : الاثنولوجيا . على أن تضاف إليه صفة اقليمية أو قومية في كل مرة تريد فيها - بهذا الأسلوب - تمييزه عن دراسة الشعوب التي ليس لها تاريخ مكتوب » (٥) .

(٤) انظر هذه الوارد ، وكذلك مادة الاثنولوجيا الاقليمية عند هوترنالس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .

Actes du Congrès International D' Ethnologie Regionale, Arnhem, 1955, P. 137 (٥)

وهكذا يمكننا أن نلخص ، في ثمة ، الفهم الراهن لهذا الميدان الدراسي في كلمات قليلة : هناك ميدان معين من ميادين الدراسة يتضمن الثقافة بجوانبها المادية والروحية . يختار البعض منه جانباً هو التراث الشفاهي أو الأدب الشعبي ويتخصصون فيه ويُعرف باسم الفولكلور . وهذا هو الاتجاه الأمريكي أساساً ، وله ممثلوه في مصر وفي غيرها من أقطار العالم العربي (٦) ، بينما تجمع الهيئات الدولية ، وهيئات البحث العلمي والجامعات في الشرق والغرب على السواء على تسمية الميدان كله باسم : « الأنثولوجيا الإقليمية » . ولهذا الاسم - أو المفهوم - أسماء محلية خاصة ، ولكن مفهومها جميعاً واحد .

وعلى أساس هذا التعريف الموسع سوف نبني هذه الدراسة في توضيح معالم النظرية السوسولوجية إلى التراث الشعبي ، أو محاولات الانتفاع بعلم الاجتماع في حقل علم الفولكلور .

٢ - التكامل المنهجي في دراسة التراث الشعبي :

بقيت في هذه المقدمة نقطة رئيسية هي بمثابة إجابة على تساؤل سوف يثور في ذهن القارئ وهو : إذا كان هناك اتجاه سوسولوجي في دراسة التراث الشعبي ، فهناك بالقطع اتجاهات أخرى ، ما هي ، وما علاقتها بهذا المنهج ، وأين الحقيقة وسط كل هذا الحشد الكبير من المناهج والمسميات ؟

إذا كان الهدف الذي تسعى دراسة الفولكلور إلى تحقيقه واحداً ، فإن السبل إليه يمكن أن تعتمد وتتعدد . وكما هو الحال في العلوم الأخرى لا يعرف الفولكلور منهجاً واحداً شاملاً ، فقد تباينت اتجاهات البحث - على طول تاريخ هذا العلم - الواحد بعد الآخر ، وهي الآن قائمة الواحد منها إلى جانب الآخر . ويرجع ذلك دون شك إلى الظروف التاريخية التي مر بها العلم ، وإلى تعدد وتنوع موضوعات دراسته .

ويمكننا أن نميز على وجه الإجمال - ومن قبيل التبسيط - أربعة اتجاهات في الدراسة ، هي الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسولوجي والتاريخي ، والسيكولوجي . ويساعد كل من هذه الاتجاهات - من ناحية معينة - على خدمة الهدف المشترك بينها جميعاً ، ألا وهو تفسير العلاقات القائمة بين الشعب والثقافة الشعبية . ولا يمكننا أن نكتفي بالاعتماد على واحد فقط من هذه السبل المنهجية الأربعة . ومن ثم يمكننا القول في الواقع أنها تكون مجتمعة « المنهج الفولكلوري » أو « منهج الدراسة الفولكلورية » بمفهومه المعاصر . ولكننا نلاحظ هنا أن المنهجين التاريخي والجغرافي يركزان - في المقام الأول - على الثقافة الشعبية نفسها . بينما تتجه أنظار المنهجين الآخرين - وأمني السوسولوجي والسيكولوجي - مباشرة إلى حاملي هذه الثقافة الشعبية .

المنهج التاريخي : يعتبر هذا المنهج أقدم مناهج دراسة الفولكلور جميعاً ، ويعرف بهذا الاسم ، أو باسم : المنهج التاريخي اللغوي ، نظراً لأرباطه الوثيق بالدراسات الأدبية واللغوية في

(٦) فابن محمد الجوهري « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي » . دراسة منشورة ضمن أعمال الحلقة الدراسية علم الاجتماع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٢٨ - ١٩٢ ، خاصة ص ١٥٤ وما بعدها .

مرحلة تطوره الأولى . ويرجع الاعتماد عليهما في الواقع إلى المراحل الرومانسية الأولى من تاريخ دراسات الفولكلور في أوروبا . وقد انبثقت الإشارات الأولى في هذا السبيل من أعمال هردر Herder و**الإخوين جريم** Grimm وجميعهم من الألمان . وقد كشفت جميع تلك الجهود الرائدة في ظل الصلة الوثيقة التي كانت تربط الفولكلور بالثقافة الألمانية (٧) في ذلك الوقت بعلم اللغة ، وعلوم تاريخية أخرى (مثل تاريخ القانون) . وكانت المانوراث الشعبية الأدبية هي أول عناصر التراث الشعبي التي طبق الفولكلوريون الأوائل المنهج التاريخي في دراستها . ونذكر أنفسنا هنا باقتراب هذه المانوراث الشعبية الأدبية من المفهوم الإنجليزي (الأمريكي الآن) فولكلور ، والمفهوم الفرنسي « التراث الشعبي traditions populaires » . وسيظل الاتجاه التاريخي في دراسة التراث الشعبي ركناً أساسياً من أركان الدراسة الفولكلورية لاغناء عنه . طالما أنه يعتمد - كما هو الحال في علوم تاريخية أخرى - على الشواهد الأدبية والمتخيلة التي ترجع إلى مصور غابرة ، ويحاول تفسيرها . فهذا الاتجاه أساس في كل حالة تكون فيها حاجة إلى تعقب أصل بعض عناصر التراث الثقافي الشعبي ، من أجل توضيح معنى غامض أو مجهول لأحد عناصر التراث المتداولة في الحاضر ، وبيان علاقات التراث الشعبي التقليدي بالتحويلات التاريخية التي طرأت على الثقافة الرسمية (أو الفردية كما يصفها **ريشيلورد فايس**) (٨) . وما من شك في أن الغلو في الاعتماد على المنهج التاريخي قد ينطوي على خطر الإغراق في التتبع التاريخي لبعض المشكلات الفرعية التفصيلية مما يحجب عن ناظر الباحث رؤية السياق الحي للحياة الشعبية الحاضرة ، وما تضمر به من تنوعات وتشكيلات متعددة . هنا تفقد الدراسة الفولكلورية حيويتها وتحول إلى دراسة جافة تنفر إلى حاررة الحياة ، لا يعنى سوى التتبع الأدبي للمشكلات جزئية لا تستطيع مهما حاولت أن تقدم لتاريخ الثقافة سوى ملاحظات هامشية لاغناء فيها .

المنهج الجغرافي : لا شك أن النظرية التاريخية - التي تسعى إلى تحديد البعد الزمني للظاهرة الشعبية المدروسة - يجب أن تستكمل وتتقدم بالنظرة الجغرافية ، التي تعمد إلى تعيين البعد المكاني لنفس الظاهرة . فمن خلال الجمع بين البعدين الزمني والمكاني في النظر إلى الظاهرة المدروسة ، تكون لدينا صورة حية متحركة لهذه الظاهرة . ومن الثابت أن الارتباط الجغرافي لعناصر التراث الشعبي ، أي ارتباط هذه العناصر بظروف المنطقة والجماعة التي تسكن مكاناً معيناً ، ذو تأثير حاسم على هذه العناصر . بينما نعرف أن الإبداع الثقافي الرسمي - الذي يتسم فردياً أساساً - أكثر استقلالا عن البيئة المكانية أو ظروف المنطقة بمفهومها الجغرافي ، ولكنه في مقابل هذا أكثر ارتباطاً وخضوعاً للسياق التاريخي الزمني . ولذلك تحتل النظرة المكانية إلى التراث الثقافي المكانة الأولى في المفهوم المعاصر للتراث الشعبي (والفولكلور) على وجه الخصوص . ومن ثم يمثل التسجيل الجغرافي للتراث الشعبي المعاصر الذي يحرص كل الحرص على ربط المعلومة بالمكان ، نقطة البداية التي تنطلق منها أي دراسة علمية لأي ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية . وينعقد إجماع الباحثين اليوم على أن البيانات أو المعلومات الفولكلورية التي لا يتحدد بجوارها اسم المكان الذي تنتمي إليه تكون عديمة القيمة . وقد يمكن التجاؤل - في ظروف

(٧) Volkskunde (حرفياً دراسة الشعب) وهي التسمية الكلاسيكية ليدان دراسة التراث الشعبي ، وهي تبني نظرة موسعة إلى موضوع العلم ، وعندما نشير إليها لنقص في الواقع لفت نظر القارئ إلى هذا العلم الواسع الذي أصبح فالتسبب دلالة أوربية الآن .

R. Weiss, Volkskunde der Schweiz, Zürich 1946, PP. 6-11.

معينة - عن تاريخها ، ولكن لا يمكن الاستغناء عن تحديثها جغرافياً بحال من الأحوال . وقد أصبح أسلوب العرض بالخرائط الوسيلة المعبسة للنظرة الجغرافية في دراسة التراث الشعبي ، كما هو الحال في علوم ومجالات أخرى كثيرة . فالخريطة الفولكلورية هي التي تمنح المعلومات المكانية صورة واضحة ومحددة ، وتتيح لنا إدراك مدى انتشار ظاهرة معينة بنظرة واحدة ، وبالتالي تحديد بعض العوامل أو المؤثرات المرتبطة بالمكان (كالحواجز الجغرافية ، وغيرها من الظروف الطبيعية ، والوحدات الاقتصادية ووحدات المواصلات ، والأقاليم اللغوية ومناطق انتشار دين أو عقيدة معينة . . الى غير ذلك من العوامل التي تتضح في المكان) وكل هذه العوامل مما يكون له الدخل الأكبر في تحديد مصير ، وتحول ، واختفاء العنصر الثقافي الشعبي بالمدرس . وعلاوة على أن الاتجاه الجغرافي يسمح - من خلال العرض بالخرائط - بتوضيح التفاعل بين الأشياء والقوى الموجودة في المكان ، فانه يقدم لنا العنصر الثقافي في إطار الكيان العضوي المتنوع للثقافة الشعبية ككل . ويصبح بوسع أطلس الفولكلور بخرائطه العديدة المتنوعة أن يؤيد هذا التفاعل ويبت فيه بأراء قاطمة .

.. غير أن كل خريطة فولكلورية لا تمثل سوى « لقطة » فوتوغرافية . وقد يستحيل فهم هذه اللقطة - هذه الصورة الثابتة - في كثير من الأحيان الا من خلال التعرف على تطورها . ولئن يتسنى ذلك بالطبع الا عن طريق الاستعانة بالمنهج التاريخي ، الذي يحول لنا هذه اللقطة السى « فيلم » ، الى شريط ملء بالحياة والحركة . عندئذ قد يتضح مثلاً - أن هذا الشاهد الوحيد المنعزل على أى معلومة من المعلومات كان ينتمي في الأصل الى منطقة متماسكة مترابطة ، او - على العكس من ذلك - أن الشبه العام المنتشر على نطاق واسع قد انطلق في الأصل من منطقة نشأة محدودة . وعندها يمكن تحديد نقطة الانطلاق هذه تحديثاً تاريخياً .

من هذا يتضح بكل جلاء انه لا مناص من الاستعانة في نفس الوقت بالطريقتين الجغرافية والتاريخية ، كي نتمكن من فهم الموضوع المدرس - بعمقه الزماني والمكاني - كشيء متطور وكأن في آن واحد مما ، ونجد في الممارسة الفعلية للبحث ان المنهجين يمتزجان ويرتبطان أو - في الارتباط ، فهذه الدعوة الى الجمع بينهما ليست وليدة اعتبارات نظرية فقط .

ويشترك هذان المنهجان في انهما ينظران الى عنصر الثقافة الشعبية المدرس بمعزل عن حامله الى حد ما . ولكننا يجب أن نذكر هنا أن الإنسان ، أن حامل هذا التراث الشعبي هو الذي ينقل هذه الظاهرة عبر الزمان وينشرها عبر المكان ، فهو وراء الظاهرة المدرسة ، ولا وجود ولا حياة لهذه الظاهرة بدون . ويصدق ذلك بشكل أخص على العادات ، والمأثورات الشفاهية ، والمعتقدات بأشكالها المختلفة ، والمعارف الشعبية التي لا يمكن أن نصادفها بعيداً عن حاملها . وكان لا بد من نظرة أخرى جديدة - تتمثل في المنهجين الموسيولوجي والسيكولوجي - تجر لنا هذا الشعب - حامل التراث - وتؤكد على دوره ، وتحدد هذا الدور بدقة .

المنهج الموسيولوجي : أما المنهج الموسيولوجي في دراسة التراث الشعبي موضوع مقالنا هذا فيهم بتحديد البعد الاجتماعي لعناصر التراث موضوع الدراسة . فهذا الاتجاه لا يتم بتاريخ أو مدى انتشار افنية شعبية معينة أو حكاية معينة ، بقدر ما يتم بجماعة الفناء أو الجماعة التي تروي فيها الحكاية . وتشير هنا الى أن الاهتمام بدراسة الارتباط الاجتماعي لعناصر التراث الشعبي في ميدان الفولكلور أقدم من الدراسات الموسيولوجية الشعبية التي كانت قد بلغت حداً كبيراً من الارتقاء في ألمانيا بالذات . وكل المرة التي عادت بها الدراسات المذكورة على

التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع

علم الفولكلور ان اكثرت اكثر من اى وقت مضى النظرة السوسولوجية في الدراسة الفولكلورية . والمؤكد هنا على اى حال ان البحث الفولكلورى لا يستطيع - ولن يستطيع - سواء كان يتبع اتجاها تاريخيا او جغرافيا تجاهل هذا السؤال الهام : في اى جماعة محلية ، وطبقات اجتماعية ، و اى من ينتشر العنصر الشعبي المدروس . ولا شك ان تفكك الجماعات المحلية التي كانت تتمتع في الماضي بقدر كبير من التماسك والعزلة ، وكذلك اعادة تكوين وترتيب الطبقات الاجتماعية ، قد بدأت تصبح ظاهرة عامة في مجتمعنا النامي ، بعد ان عرفت اوروبا على نطاق واسع في فترة التحول الاجتماعي الكبير ، ولا زالت تعرفها وان كان بدرجة اخف حتى اليوم . ومن شان هذه العمليات ان تذفنا الى زيادة الاهتمام بمشكلة البعد الاجتماعي للثقافة الشعبية بشئى عناصرها .

المنهج السيكولوجي : من الواضح أننا في فناءا مرأهاتنا للبعد الاجتماعي - الذى تهتم به الاتجاهات السوسولوجية - نبحث في حقيقة الأمر خاصة او جانباً معيناً من سلوك الانسان ، حامل الثقافة . ولكن الاتجاه السيكولوجي يكرس كل اهتمامه لحامل الثقافة فقط . اذ يحرص على تحديد الموقف العقلي النفسي للانسان الذى يوصف بأنه شعبي . فدراسة العناصر الشعبية هنا ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة لغاية أخرى . وما من شك في ان النظرة السيكولوجية يمكن ان تعود على دراسة الفولكلور بفوائد جمة ، ولكن يجب ان نحدد من ان المفالة في الاعتماد عليها والأخذ بها يمكن ان يحول الفولكلور - اودراسة التراث الشعبي - الى سيكولوجيا . فالفصل في بقاء الدراسة الفولكلورية محتفظة بطابعها الاصيل المتميز هو ارتباط الاعتبارات السيكولوجية في دراسة ظاهرة شعبية معينة باعتبارات تاريخية وجغرافية وسوسولوجية صالحة للتطبيق على المواد الشعبية في مجموعها .

خلاصة : هناك اذن أربعة اعتبارات او أربع نظرات يجب ان تتعاون جميعها في اطار منهج الدراسة الفولكلورية ، وان اختلفت درجة الامتزاج من حالة لأخرى . بحيث أننا نأصنف احدى الدراسات بأنها تاريخية او أخرى بأنها جغرافية وهكذا .

ويمكننا ان نوجز كلامنا في نقاط محددة على النحو التالي :

يتكون المنهج الفولكلورى من :

١ - **النظرة التاريخية :** اى تحديد البعد الزماني للعنصر الشعبي المدروس .

٢ - **النظرة الجغرافية (التي تستخدم أسلوب العرض بالخرائط) :** اى البعد المكاني للعنصر المدروس .

٣ - **النظرة السوسولوجية :** اى البعد الاجتماعي لحامل التراث الشعبي موضوع الدراسة .

٤ - **النظرة السيكولوجية :** اى الموقف العقلي النفسي لحامل التراث الشعبي .

ونود ان نؤكد ان قولنا بان منهج الدراسة الفولكلورية يتطوى على الأخذ بهذه النظرات الأربع مجتمعة ليس صادراً من رغبة في التوفيق أو التوفيق ، أو موقف ينهرب من الالتزام بسرأى معين محدد . ولكن استعراضاً لأي نموذج سوف يثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الفهم الكامل المستوصب لأي ظاهرة لن يتيسر بدون أخذ كل هذه الأبعاد في الاعتبار .

ولو اننا اردنا ان نضرب مثلاً على ذلك بطقس الصلاة على الميت (صلاة الجنائز) قلنا انه يتعين

علينا في البداية أن نتعقب تاريخياً نشأة هذه الشعيرة وتطورها (الصور قبل ظهور الأديان السماوية الكبرى - ثم في العصور الوسطى . . الخ ، حتى الوقت الراهن) ، والتعرف على معناها الأصلي (من توديع رسمي للبيت وتعبير عن المودة لسه وتكرمه ، إلى مجرد طقس يُمارس اليوم من قلة قليلة من المشركين في الجنائز مستمداً بقاءه من ضرورته الدينية الرسمية ، خالفاً عن نفسه كل تعبير عن المودة والإعزاز الشخصي للبيت) . ومع ذلك فإن هذا التطور الذي أشرنا إليه لم يقطع نفس الخطوات في كل الدوائر - أو الوحدات - الثقافية داخل الأمة التي تنتمي إليها . ومن شأن خريطة العناصر الشعبية التي تعرض للموقف الراهن لهذه الشعيرة في مختلف أرجاء المجتمع أن تحدد لنا مدى انتشار الصور ودرجات التمسك المختلفة بهذه الشعيرة ، بحيث يتسنى لنا في النهاية على أساس هذه الخريطة أن نقسم المجتمع إلى مناطق - أو دوائر - ثقافية . وهنا تطرح علينا مشكلة البعد الاجتماعي نفسها (سنلاحظ في هذا المثال بالذات أن مشكلة البعد الاجتماعي ، أي الاختلاف في الممارسة والارتباط بين الطبقات . . والمهن المختلفة . . الخ ، أقل ظهوراً ، لارتكاز الممارسة أصلاً على تقليد ديني ، له عمومية أشمل من المحددات الاجتماعية الأخرى) . ثم يلزمنا في النهاية التعرف - من خلال النظرة السيكولوجية - على موقف الناس من هذه الشعيرة ، وما يرتبط بممارستها في نفوسهم من قيم وأحاساس . . الخ .

على هذا النحو تقريباً يجب أن نسعى إلى الهدف المنشود - وهو الفهم الشامل للظاهرة المدروسة - من المسالك المختلفة ، مع تأكيدنا مرة أخرى على أنه لا يحدث ولا يتمنى على جميع الباحثين أن يسلكوا نفس الطريق بالتحديد . فلكل دراسة طابع مستقل متميز ، يحتاج - ربما بسبب طبيعة الظاهرة نفسها ، أو ثقافة الباحث - إلى التأكيد على نظرة معينة . فهذا المثال الذي عرضنا له ليس على نفس الدرجة من الصلاحية للعرض بالخرائط - حيث أنه يتطوّر على مضمون واحساس أكثر مما يتطوّر على أشكال أو صور متباينة - تنسج بها ظواهر أخرى ، كما أن التباين فيه لاعتبارات اجتماعية ليس واضحاً وضوح التباين في نماذج أخرى . بينما النظرتان التاريخية والسيكولوجية تحتلان هنا مكانة أساسية . . . وهكذا . المهم هنا ألا يركز الباحث على منهج معين ، بل يضع بقية المناهج في اعتباره على طول البحث .

فدراسة التراث الشعبي ليست مقدّمة العلاقات من حيث المادة فحسب ، بل من ناحية المنهج أيضاً . لذلك يجب ألا يكون التحيز النظري أو التامل الفكرى هو الوجه والمحدد ، بل التنوع الحي للظاهرة المدروسة ، والخبرة الحية التي تتجلى فيها الممارسة الأصلية للواقع المدروس . ذلك هو جوهر دراسة الفولكلور .

٣ - تساؤلات رئيسية :

في ضوء هذا الفهم العام لقواعد المنهج في علم الفولكلور ننتقل فيما يلي إلى تساؤل موضوعنا الخاص . ونجمل في سطور قليلة الجوانب التي يفترض أن توضحها النظرية السوسيولوجية إلى التراث الشعبي . وهي تمثل في نفس الوقت رؤوس الموضوعات التي سنتناولها في مقالنا ، وهي :

١ - نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية التي يتكون منها الشعب من التراث الشعبي ، أي أننا نريد هنا الوقوف على « حملة التراث الشعبي » . (الفقرة ثانياً) .

٢ - الاسهام الذي قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (أو الفئات) الى التراث الشعبي ، او بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة . (الفقرة رابعا) .

٣ - القاء الضوء على علاقة المبدع بالتراث الشعبي .

٤ - الكشف عن القوى الإبداعية الخلاقة للشعب . (وكليهما الفقرة خامسا)

٥ - المفروض ان تساعدنا النظرية السوسولوجية على رؤية تفر التراث سواء في الماضي أو الحاضر . وهذه الرؤية الواضحة لديناميات التفر في التراث الشعبي هي المؤشر الذي يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التفر في المستقبل . (الفقرة سادسا) . (٩)



على اننا لا نقصر حديثنا فيما يلي على « الجماعات الاجتماعية » بمنها الحدود ، وانما تتسع مجالتنا لتغطي كذلك نصيب الجماعات الفكرية ، والنوعية (ذكور أو إناث) وجماعات العمر ... الخ ، اي باختصار جميع الفئات الاجتماعية التي ينقسم اليها الشعب ، والتي لا تنطبق في نفس الوقت مع جماعات اقليمية أو جغرافية سكان دولة معينة أو إقليم أو منطقة فرعية داخل تلك الدولة . وإن كانت الأخيرة تمثل بدورها جماعات اجتماعية أيضا ، ولكن من نوع خاص ، ومختلف عما نحن بصدد الحديث عنه هنا .

ولن نشير فيما يلي الا عرضا الى الفروق الإقليمية (أو الجغرافية) فيما يتعلق بنصيب الفئات المختلفة في التراث الشعبي . وينطبق نفس القول على الفروق التاريخية بين الفئات كان نشير مثلا الى أن نصيب الطبقة الأرستقراطية الحاكمة قد تفاوتت من عصر الى عصر ، فكان مثلا في العصر الإسلامي الأول كذا ، ثم تباين عنقبي العصر المملوكي والعثماني فأصبح كذا ، أو أن نصيب فئة الفلاحين قد تقلص في مصر معين بالقياس الى عصر آخر ، أو أن فئة عمال الصناعة قد بززت في عصر معين كمستهلك لأنواع معينة من الفنون والتقاليد الشعبية ، وأنها قامت بعملية فرز واختيار لمختلف عناصر التراث الشعبي وفقا لظروف تكوينها وحياتها ومتطلبات أسلوب الانتاج الذي تمارسه وهكذا . فهذه الدراسة لا تغفل طبعاً هذه الأبعاد المتنوعة التي يمكن أن تقودنا رغم تعقدها واحتياجها الى مزيد من الدراسات المونوجرافية والبحوث التخصصية ، الى مزيد من فهم الأبعاد الاجتماعية للتراث الشعبي - ككيان اجتماعي . أمني أن الإشارة المسببة الى هذه الأبعاد تسليم بوجودها وإعتراف بأهميتها ، ولكننا في دراستنا هذه نركز في المقام الأول على بعد واحد ، أو قل على نظرة تشرجية استاتيكية في زمان واحد ، ولا تقلب هذا البعد على جوانبه المختلفة . وحسبنا بذلك ان نهجد الطريق الى هذا المدخل الصعب المحفوف بالمخاطر في تناول التراث الشعبي بالدراسة والتحليل .

(٩) فإن هذه النسخة بمعاجية « أدولف بانج » للاتجاه السوسولوجي في علم الاجتماع في كتابه التاجع « الفولكلور الألماني » ، وتمثل تلك المعالجة أشمل وأولى المعالجات المروفاة دراسات الفولكلور على المستوى الصائي :

See, A. Bach, Deutsche Volkskunde, 3.ed. Heidelberg, 1960, PP. 413-450.

وسيلطف القاريه التزامنا بكتب من الآراء والنظريات التي عرضها « بانج » في ذلك المكان .

٤ - مشكلة الشواهد الواقعية :

ما من شك في أن القارئ يتفق معنا على أن موضوعاً كموضوعنا هذا - سواء لاتصاله بالفولكلور أو بعلم الاجتماع - لا يمكن أن يقتصر على بيان المبادئ العامة ، ولا الوقوف عند حد المناقشات النظرية ، وإنما ينبغي أن يدعم هذا المبدأ أو ذلك ويدل على هذه الحجة أو تلك بكل ما يمكن الوصول إليه من شواهد واقعية حية . ويتطلب هذا توفر قدر من الدراسات السابقة أو عمليات التجميع الضخمة المنظمة . لذلك نظل إشاراتنا - بالنظر إلى الوضع الراهن لدراسات الفولكلور وحركات التجميع المنظم في البلاد العربية - مقصورة على الخبرات الشخصية الخاصة للكاتب وعلى النصف المتناثرة في المراجع المختلفة - وحسبنا أن أشرنا وأوضحنا بالدليل العملي جانباً من جوانب القصور ونقطة هامة من نقاط الضعف التي تتصف بها حركة الفولكلور في بلادنا .

على أن هذا التحفظ الأساسي لا يقلل على الإطلاق من القيمة العلمية للأفكار والمبادئ التي نوردتها ، فقلة الشواهد أو عدم إحاطتها لا يقلل من صحة هذه الأفكار ولا يطفئ في علميتها ، فالشواهد عليها قائمة وراسخة في الثقافات الأخرى التي شهدت منذ أمد بعيد ولا زالت تشهد حركة فولكلورية علمية راقية . ولكن القصور هو في شمول وإحاطة الشواهد التي نوردتها عن وجود هذا الخط في ثقافتنا وبين أفراد مجتمعنا .

فنحن إذا أشرنا مثلاً في صدد حديثنا فيما بعد من نصيب الفئات الاجتماعية المختلفة في التراث الشعبي ، إلى وجود فروق في التمسك بالتراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء ، وأوردنا بعض النماذج على ذلك من دنيا الأزياء الشعبية أو الأثاث ، فإن ذلك لا يطمس إطلاقاً في صحة الفكرة ، ولكنه يبيح للقارئ - ونحن نعتز لمباحق كل الحق في ذلك - المطالبة بتوسيع نطاق الشواهد ، بإيراد المزيد منها من الفرق في هذا التمسك في مجالات الأدب الشعبي بفنونه المختلفة والعادات ... الخ .

ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ الكاتب إلى البيئة الشعبية المصرية يستمد منها شواهد هـد يعرض منها نماذج وأمثلته . ولم يكن يدفعه إلى ذلك تجاهل للدراسات الشعبية في البلاد العربية الشقيقة (كالكويت ، وسوريا ، وتونس ... الخ) ، وإنما على أساس أن صلته بالواقع أكبر من أقرب منها إلى واقع عربي آخر ، وأن التراث الشعبي المصري هو الذي حظى نسبياً بأكبر عدد من الدراسات والتجميعات التي تعد - بعد الخبرة العملية المباشرة - أكبر معين لهذه الشواهد والنماذج . فليأخذ القارئ هذا بعين الاعتبار ، ويقدر معنا عمومية المبادئ والمصحيح ، ومحلية الشواهد والنماذج .



لتايا : الاتجاه السوسولوجي في الدراسات الفولكلورية الحالية

عرفت دراسات الفولكلور - على اختلاف تسمياتها واتجاهاتها ومواطنها - محاولات كثيرة على طريق المعالجة السوسولوجية لعناصر التراث الشعبي . ونظم أنفسنا دون شك لو زمننا أننا يمكن أن نقدم في هذا الحيز المحدود عرضاً شاملاً لكل هذه المحاولات . ولكننا مسع ذلك ننخير أبرزها جميعاً وإبعدها تأثيراً في مسار الدراسات الفولكلورية في العالم لنعرض على الصفحات التالية في أيجاز قبل أن ننقل إلى توضيح تحديدنا الخاص لأبعاد الموضوع وعناصره في الفقرات

الثالثة (من ثالثاً الى خامساً) وسنقسم هذا العرض تبعاً للبلاد ، فننكلم عن محاولات النظرة السوسيوولوجية في ألمانيا ، ثم في فرنسا ، وبعدها في دول الشمال الاوروي ، ثم نضرب بعض الأمثلة العامة كنموذج لمعالجة سوسيوولوجية لظاهرة أو أكثر من ظواهر التراث الشعبي . ولا يعني هذا التقسيم أن كل دولة أو مجموعة دول قد اختارت طريقاً مستقلاً عن الدول الأخرى في معالجة الموضوع ، وإنما هو سبيل - معروف ومعتمد - لتصنيف الآراء والنظريات ، خاصة إذا كان يجمع بينها جميعاً الموقف النظري العام ، وهو هنا التأكيد على البعد الاجتماعي لظواهر التراث الشعبي . ونشير في النهاية على عجل لموقف الدراسات المصرية من الموضوع .

الاتجاهات السوسيوولوجية في ألمانيا

أ - الفولكسكندة الاجتماعية : الفولكسكندة الاجتماعية *Soziale Volkskunde* هي - كما يقول إريك هوفستراس في قاموسه - دراسة أقسام الشعب الاجتماعية ، وكذلك الارتباطات الاجتماعية بين المواد الثقافية الشعبية . وقد صاغ المصطلح العالم الألماني ريهل *Riehl* في عام ١٨٥٤ . وكانت اهتمامات ريهل مركزة أساساً على طبيعة « الشعب *Volk* » الألماني (أو على حد تعبيره « طبيعة الشعب » في عاداته وعمله) . ويفرق « فيلدر *Wähler* » بين الفولكسكندة الاجتماعية ودراسة المنتجات الثقافية أو « دراسة الثقافة الشعبية » ، ويعتبر كليهما فرعين من فروع الفولكسكندة (الفولكلور الألماني) .

ب - علم الاجتماع الأنثوجرافي : وضع *مولمان Mühmann* هذا المصطلح للدلالة على الاتجاهات النظرية في علمي الأنثولوجيا والاجتماع المعتمدة على المادة الأنثوجرافية : أي « الدراسة السوسيوولوجية النظرية للمادة الأنثوجرافية » على حد تعبيره . وهو يشير بوجه خاص إلى الفترة بين ١٨٦٠ و ١٩٠٠ ، التي تمثل عصر دراسات التطور الثقافي والاجتماعي . ولو أن *مولمان* لا يوافق على تسمية هذه الفترة « بالتطورية » ، ذلك لأن المصطلح الأخير ما هو إلا رأي جدلي معين . وقد استمر هذا المصطلح من كتاب *ليتوونو Letourneau* المعنون (علم اجتماع ما بعد الأنثوجرافيا *La Sociologie D'après L'ethnographie*) الصادر عام ١٨٨٠ (١٠) .

ج - الرقاقات الأدنى : الرقاق الأدنى *Lower Stratum* هو « عامة الشعب » أو الطبقات الدنيا البدائية في أي مجتمع متحضر ذي تركيب اجتماعي معقد . وقد بذلت محاولات عديدة على مدى فترات زمنية طويلة لتحديد السمات الفكرية والنفسية والاجتماعية لهذه الطبقة . وقد قدم *هابرلاندر Haberlandt* مصطلح الرقاق الأدنى عام ١٨٩٥ في المقدمة التي كتبها للعدد الأول من الدورية النمساوية « فولكسكندة *Volkskunde* » . وقدم في هذه الكلمة تصوره الخاص لهذه الفئة وواجب دراسة الفولكلور حيالها . وكانت اجتهداته بداية لمحاولات جديدة تلته اختلفت معه وانفتحت على طريق تحديد مشخصات تلك الطبقة الدنيا ، المستهلك الأكبر لمختلف عناصر التراث الشعبي .

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الألمان أن بؤرة اهتمام « الفولكسكندة » (الفولكلور الألماني) يجب أن تكون الشعب وليس الامة . ولم تكن هذه الفكرة جديدة كل الجدة ، فقد سيطرت في الواقع على هذا العلم منذ البداية . إلا أن *هابرلاندر* - واكثر منه *هوفمان كرايس* -

قد جعلنا الشعب مرادفاً لراق اجتماعي أو طبقة اجتماعية معينة . وخلفاً بذلك تقييماً غامضاً لحاملي التراث الشعبي . وقد كان هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى مناسباً للاتجاهات التطورية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

وقد أضاف « هانز ناومان » ابتداءً جديدة إلى هذه الفكرة إذ عمد إلى تطبيق آراء « ليفي برول » في علم النفس الشعبي على الفولكلستندة . وقابل بين المجتمع المحلي البدائي الجمعي الموجود في الراق الأدنى والثقافة الرفيعة الخاصة بالراق الأعلى التي وصلت إلى مرحلة الفردية والتمايز . وعلى الرغم من أن رأي « ناومان » قد أثر تأثيراً عميقاً على دراسات الفولكلور الألمانية ، إلا أنه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى في هذا الصدد الشك في صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه . وتمددت المحاولات ، وكثرت الاجتهادات من أجل تصحيح نظرة ناومان هذه ، وانتهى الأمر ببعض الدارسين إلى أن عرف الشعب « بأنه حالة عقلية وليس طبقة اجتماعية مستقلة » . ويقول كورن Koren : « إن القطبين المتقابلين راق أعلى وراق أدنى اللذين كانا يعتبران متضادين من قبيل دائماً ، أصبحتا نضج عليهما اليوم في داخل الإنسان .. كل إنسان » (١١) .

وبذلك يتضح أن محاولات تحديد الراق الأدنى وما دار حول هذا هذا المفهوم من جمل قد أثرت النظرية السوسولوجية إلى التراث الشعبي أكثر من أي جهد نظري آخر .

د - فولكلور الحاضر : ويعني فولكلور الحاضر في البلاد الناطقة بالألمانية تركيز دراسة الحياة الشعبية (أي الفولكلستندة) على عادات وأفكار الشعب في الوقت الحاضر . يستخدم أصحاب هذا الاتجاه الحقائق التاريخية الثقافية في فهم الثقافة الشعبية الحاضرة . وهكذا يعرف شميا Spamer الفولكلستندة على النحو التالي : « معنى دراسة الفولكلستندة الألمانية في المقام الأول بتصوير الحياة الروحية الشعبية بطقائهم واجتماعياتهم المختلفة ، بالاعتماد على ملاحظة ما هو قائم » . وهناك كثير من الظروف التي حفزت إلى هذا الاتجاه ، نذكر منها على سبيل المثال : التصنيع والتحضّر ، وكذلك اندماج اللاجئين من ألمانيا الشرقية في ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن الطبيعي أن يؤدي ظهور هذا الاتجاه إلى التقريب الوثيق بين الفولكلستندة (الفولكلور) وعلم الاجتماع (١٢) .

هـ - فولكلور المدينة الكبيرة : فولكلور (فولكلستندة) المدينة الكبيرة Grossstadt Volkskunde هي الدراسة الثقافية للمدن الكبرى ، كما تجرى في كل من ألمانيا والنمسا . وقد بدأ هذا الفرع من الدراسة في عشرينات هذا القرن ولكن لم تظهر أول دراسة منوجرافية فيه إلا في عام ١٩٤٠ بقلم ليوبولد شميدت Schmidt ويمكن مقارنة فولكلستندة المدينة الكبيرة « بدراسات المجتمع المحلي » التي يجريها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الأمريكيون . كما يمكن مقارنتها بنظرية المجتمع الحضري عند روبيرت ردفيلد Redfield وغيره ، ولكنها تتميز بطابع تاريخي ثقافي أوسع . ويشرح « ريشسارد بايتل » - وهو نفسه أحد الباحثين في هذا الميدان بما أجراه من دراسات على مدينة برلين - دوافع هذا النوع الألماني من الدراسات ، فيقول : « لم يفت أبداً الباحثين الذين عاشوا في المدينة الكبيرة ، أن المجتمع المحلي والتقاليد تعرض -

(١١) قارن مادة الراق الأدنى Lower Stratum في المرجع السابق .

(١٢) قارن مادة Gegenwarts Volkskunde في المرجع السابق .

مند جمهور المدينة الكبيرة - إعادة تشكيل مستمر وتغير لا ينقطع ، وإن المهاجرين الجدد إلى المدن الكبرى يصبحون معهم العادات والمعتقدات التي كانت شائعة في بلدهم ، ويحرصون على الحفاظ عليها . بينما قام فريق آخر بإجراء بعض البحوث التي حللتنا كيف نفهم المدينة الكبيرة كوحدة عمرانية شعبية ذات تراث أصيل ومحفوظ . كذلك يقول **ماكسنسن Mackensen** : « إن الأشكال الثقافية الخاصة بشعب المدينة الكبيرة توازي الأشكال الاجتماعية للفلاحين وصيادي السمك والصيادين ، بمعنى أنها صادرة من نفس الموقف الاجتماعي الأساسي » .

وتتميز الدراسات الفولكلورية للمدينة الكبيرة باتجاه سوسيولوجي واضح ، كما يمثل ذلك في آراء **فيرهي Verhey** التي تعتبر مرجاً بين الاتجاهات التاريخية والسوسيولوجية ، على حين كرس **بونكارت Peukert** جهده لتحليل البروليتاريا العمالية في المدن الكبيرة (١٢) .

الاتجاهات السوسيولوجية في فرنسا

أ - **الفولكلورية الجديدة** : الفولكلورية الجديدة Neo Folklorisme هي النظرية التي قدمها **مارينوس Marinus** والتي تعتبر الظواهر الفولكلورية ظواهر اجتماعية ، ولذلك يجب دراستها من وجهة نظر سوسيولوجية وظيفية . يؤكد مارينوس أن الفولكلوريين الجدد يقولون « إن كل العلوم تسير من الخاص إلى العام ، وإن الهدف الأساسي لرجل العلم هو أن يسير نحو القضايا التركيبية » وقد أمكن تحقيق ذلك في علم الاجتماع ، فرجبل الاجتماع يبحث عن الجوانب المشتركة بين الظواهر ، وكل ما يمكن أن يقرها لبعضها ، إذ تكمن في هذه التشابهات - التي مستكشف - الأسباب المفرد المشتركة . ولا يمكن التوصل إلى هذه الأسباب إلا عن طريق التعميم . وهذا هو الطريق الذي ينبغي أن يسلكه الفولكلور . ويجب أن يكون الفرض النهائي والاتجاه العام لكل من الفولكلور والانثروبولوجيا هو تقديم اسهامهما في انفراج علم الاجتماع البحث . ويطلق مارينوس على هذا النوع من الفولكلور اسم « **الفولكلور السوسيولوجي** » .

على أننا نلاحظ أن مارينوس لا يعرف الفولكلور (فيما عدا أنه لا يرى فرقاً بين الفولكلور « الروحي » والانثروبولوجيا « المادية ») . ولكنه يميز بين الفولكلوريين التاريخيين الوصفيين من ناحية ، والفولكلوريين التعميميين من ناحية أخرى . فيقتصر أصحاب الاتجاه الأول على شكل المظاهر وتفاصيل الأشكال ، أما الآخرون فلا يرون إلا الميكانيزمات والوظائف . يؤكد مارينوس أن هذه الفائدة السوسيولوجية أعظم قدرها من الفائدة التاريخية . ويمكن للاتجاه الثاني ، كما هو الحال في كل العلوم الاجتماعية ، أن يساعد الأول ، إلا أن الاتجاه الثاني وحده لا يكفي . ينبغي إذن أن نعمل لمستقبل فولكلور سوسيولوجي ، وألا نتوقف عن البحث عن الأصول ، ولكن ينبغي أيضاً أن نبحث عن الأسباب . عندئذ سنقيم علماً بكل ما ينبغي اصطلاح العلم .

(١٢) من أهم وأشرف فروع دراسات التراث الشعبي اليوم دراسة « فولكلور - المدينة الكبيرة » .

Groasstadt Volkskunde = City folklife Research

ودراسة التجديد innovation والعمليات الرابطة بحدوث التجديد . الخ. قارن هاتين المادتين عند هولترانس . وكذلك كتاب « هيمان بلونزين » .

Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart, 1961.

على أن هذا لا يعني القول بأن ماريانوس يتجاهل تماماً أهمية الفولكلور التاريخي . فهو يقول في صدد حديثه عن الظواهر الفولكلورية « كظواهر اجتماعية » أنه : « ينبغي دراستها عن طريق الملاحظة المباشرة ، وخاصة في الواقع الحي ، والتوقف نهائياً عن النظر إليها على أنها من رواسب الماضي » . ثم إن « الفولكلور عندما يُنظر إليه من جهة النظر السوسولوجية يكون أهم وأفيد علمياً منه لو نظر إليه من منظور تاريخي » (١٤) .

ب - الفولكلور الوظيفي : الفولكلور الوظيفي هو اتجاه فرنسي في دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفي والسوسولوجي . وكان علماء الفولكلور الفرنسيون هم أول من بدأ هذا النوع من الدراسة . فيقول فان جنيب Van Gennep أن الفولكلور يدرس : « الظواهر في تفاعلها مع البيئات التي نمت وتطورت فيها » . وهو يصف هذه الظواهر بأنها ليست مجرد رواسب ، وإنما ظواهر راحنة، أرى تسميتها الظواهر المتولدة . ومنذ ذلك الحين و « شريجنس Schrijnen » يدعو إلى هذا النوع من الدراسة مطلقاً عليه اسم الفولكلور الوظيفية .

ج - علم الاجتماع الأنثروبولوجي : وقد رسم عالم الفولكلور الفرنسي سانتيف Saintyves حدود هذا العلم . وهو يرى أنه يجب أن يجمع بين كل من الفولكلور والأنثروپالوجيا أي يجمع في رايه بين الثقافة المادية والفكرية (الروحية) الخاصة بالطبقات الدنيا في البلاد المتحضرة (وهو ما يساوي مفهوم فولكلور) وبالشموب البدائية والامية (وهو ما يساوي مفهوم الأنثروپالوجيا) .

د - علم الاجتماع الأثري : ابتكر فارانيك Varagnac مصطلح علم الاجتماع الأثري Palaeosociology ليشمل الدراسات التي تتناول الظروف الاجتماعية للمعصر الماضية . ويرى فارانيك أن مثل هذه الدراسات بحسبان تتضمن «إعادة رسم صورة حالات اجتماعية شديدة القدم على أساس آثارها الحديثة والمعاصرة ، لإقامة نوع من علم الاجتماع الأثري بفصل تلك المواد مثل نصوص وآثار كل من المعصر الوسيط والمعصر القديم وفجر التاريخ . حتى لا نخاطر بالذهاب إلى عصر ما قبل التاريخ » .

الاتجاهات السوسولوجية في دول الشمال الأوروبي :

أ - علم الاجتماع السلافي : Ethnosociology هو دراسة العلاقات الاجتماعية بالرجوع إلى المجتمعات البدائية والشمعية . وكان المصطلح مستخدماً في ألمانيا (وفي بعض الأحيان - على الأقل - في الولايات المتحدة) ، ولكنه كان أكثر شيوعاً في البلاد الاسكندنافية ، وخاصة فنلندا . ويرجع البعض أنه قد صيغ داخل مدرسة «وسترهولم» الفنلندية . وهناك نوع من الصلة بين هذا المفهوم ومفهوم علم الاجتماع الأنثروپالوجيا السابق الإشارة إليه .

ب - علم الاجتماع الواقعي : يفهم الدارسون الاسكندنافيون علم الاجتماع الواقعي Real Sociology على أنه دراسة الخصائص الثقافية للمجتمع ، أي أنه علم اجتماع يمارس كدراسات ثقافية . ومن الطبيعي أنه يمكن وصف علم الأنثروپالوجيا كله بأنه علم اجتماع واقعي حالاً

(١٤) فان مود : Neo Folklorisme, Functional Folklore, Anthrope sociologie and Palaeo sociology.

منذ هونتريسي ، المرجع السابق .

التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع

يهتم بالبعد الاجتماعي (قارن فيما يلي : الأبعاد الانثولوجية) ، أو يتخذ منهجاً سوسيوولوجياً .
أو يتناول العلاقات الاجتماعية .

ج - دراسة الحياة الشعبية : يعنى هذا الفرع بدراسة الحياة الشعبية والثقافة الشعبية في البلاد المتحضرة ، وهو مصطلح سويدي يرجع إلى عام ١٩٠٩ . وقد عني أريكسون Erixon بتوضيحه وشرح مضمونه . وبهنا هنا الإشارة إلى الطابع السوسيوولوجي الغالب على دراسات هذا الفرع .

د - الأبعاد الانثولوجية : وقد عني أريكسون بتحديد هذه الأبعاد الانثولوجية ، وهي الفئات التي يمكن طبقاً لها تصنيف الظواهر . وهناك في رأي أريكسون ثلاثة أبعاد انثولوجية هي : الزمان ، المكان ، والوحدة الاجتماعية (١٥) وترتب على هذا وجود النظرة التاريخية ، والجغرافية ، والسوسيوولوجية في الانثولوجيا . وفي هذا يقول أريكسون : « وهكذا فإن الثقافة تنطوي على مفارقات كثيرة بسبب تنوعها وظلالها الكثيرة . وتظهر هذه المفارقات في الأبعاد الثلاثة : التاريخي ، والجغرافي ، والاجتماعي ، ومسئور الجوانب الهامة للبحث الثقافي تتبع مثل هذه المفارقات وتفسيرها » . وقد أطلق البعض على هذه الأبعاد أيضاً اسم أبعاد ثقافية (١٦) .

هذا وقد أثمرت هذه الاتجاهات والمواقف المختلفة عدداً من الدراسات والبحوث ذات الطبيعة المسحية أو المونوجرافية ، مما لا مجال لمرصه هنا . ويمكن أن نشير إلى نموذج بارز من الدراسات المتصلة بالفولكلور والتي درست من منظور سوسيوولوجي أساساً وأقصد الموضة ، والأفكار المستحدثة ، والاختراعات ... الخ (١٧) .

دراسات مصرية

من الغلاة أن نزع أن لدينا دراسات فولكلورية مصرية أدخلت بالنظرة السوسيوولوجية كأداة رئيسية في النظرة إلى موضوعها وتحليله . غير أن هذا الحكم العام لا ينبغي أن هناك كثيراً من الملاحظات والنظرات السوسيوولوجية المفيدة في دراسات عديدة من الأساتذة والسرواد في حقل الفولكلور المصري ، فدراسات مهير القلماوي ، وعبد الحميد يونس ، ورشدي صالح وغيرهم تنطوي - بشكل متناثر - على ملاحظات تمثل انتباهاً مبكراً لهذا البعد الهام من أبعاد الدراسة الفولكلورية . ولكننا لا يمكن أن نسم دراسة واحد منهم أو من غيرهم بتبني الاتجاه السوسيوولوجي واتخاذها موقفاً هاماً في دراسة التراث الشعبي المصري . وسيلحظ القارئ من خلال الشواهد الوفيرة التي أفدنا منها في توضيح وجهة نظرنا بشراء تلك الملاحظات المتناثرة ، وقدرتها - لو أحسن الجمع بينها - على تعميق وتأكيد النظرة الاجتماعية في فرعنا هذا .

غير أن هناك محاولة مبكرة في هذا الميدان لا يمكن أن نشير إلى الدراسات المصرية دون أن

(١٥) أغفل أريكسون هنا الإشارة إلى بعد رابع هام في دراسة الظاهرة الشعبية ، وهو البعد النفسي ، مما ترتب عليه إغفال الإشارة الواضحة إلى الاتجاه النفسي في الدراسات الفولكلورية والانثولوجية .

(١٦) قارن مواد : Ethnology, Real Sociology, Folklore Research and Ethnological Dimensions

في المرجع السابق .

(١٧) قارن هذه المواد في المرجع السابق .

نذكرها بكلمة ، رغم عدم اتصالها الكبير بالموضوع كما نعالجه هنا . فقد كتب الدكتور ثابت الفندى مقالا بعنوان «الفولكلور وعلم الاجتماع» ، مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ، السنة السادسة والسابعة ١٩٥٢ - ١٩٥٣ في مجلد واحد ، ص ١ - ١٥ . وقد أراد الأستاذ الدكتور الفندى ان يعرض لبعض النماذج الشعبية التي تلقى الضوء على ظروف المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية . ولم يعرض المقال لمناقشة أية قضايا نظرية ، ولم يدعم شواهده بأية إشارة الى المصادر التي استقى منها هذه الشواهد ، مكتفياً بعرض النماذج فقط .

وقد سبق ان اتفقتنا على اننا نسعى في مقالنا هذا الى محاولة الكشف عن الاسهام الذي يمكن ان يقدمه علم الاجتماع لدارسي الفولكلور ، والالاتجاه السوسيولوجي في ميدان الفولكلور . ولذلك فالتساؤل من الاسهام الذي يمكن ان تقدمه مواد الفولكلور لرجل الاجتماع خارج عن موضوع بحثنا كما حددناه في مطلع حديثنا ، كما ان عدم الاستشهاد بمجموعات محددة او مصادر معينة معروفة يجعل الحوار مع دراسة كهذه امراً غير مجد فوق انه مستحيل أصلاً .



ثالثاً : حملة التراث الشعبي

هناك ملاحظة أولية تستوجب منا وقفة في مطلع الحديث من حملة التراث الشعبي سواء في مجتمعاتنا أو في بقية المجتمعات الإنسانية على اختلافها . فقد ترددت في أكثر من مناسبة دعوى خطيرة سبقت للتعليل عليها أكثر من حجة ، ألاهي أن الطبقة العليا (أو الطبقة المثقفة أو الرأبقة أو ما شئت لها من أسماء) (١٨) ليست لها علاقة مباشرة بهذا التراث الشعبي كما هو الآن بسبب سيطرة الطابع الفردي عليها ، وارتقاء مستواها الثقافي وارتباطها بالثقافة الرسمية بشكل مؤثر وفعال في حياتها . وحسبنا أن تؤكد باديء ذي بدء ان هذه الطبقة ليست عديمة الصلة بهذا التراث أبداً ، وقد قدم العديدون من علماء الفولكلور اسهامات قيمة في توضيح هذه النقطة ، غير ان أبرزها جميعاً ذلك الذي قدمه عالم الفولكلور (السويدي) ريشاود فايس Weiss اذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافة الشعبية دائماً حيث يخضع الانسان - كحامل للثقافة - في تفكيره ، أو شعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث » . ويقسول علوة على هذا « يوجد في داخل كل انسان شد وجلب دائماً بين السلوك الشعبي وغير الشعبي » . ولذلك يتضح عند كل انسان موقفان مختلفان أحدهما فردي ، والاخر شعبي أو جماعي (١٩) .

فجميع افراد الأمة ، سواء كانوا عمالاً أو فلاحين أو رعاة ، رجال أعمال أو جنوداً ، محامين أو أساتذة جامعيين يشتركون جميعاً في خاصية كونهم « شعباً » ، على اعتبارهم حملة الاشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال في أن كثافة هذا العنصر الشعبي أو شدته تختلف حتماً من فئة الى أخرى ، ولكن لا يوجد انسان بدونها على الإطلاق . الفيصّل في الموضوع هو ما يعرفه الشعب - أي مجموع سكان البلد - من خلال المعرفة المتواترة بالطريق التقليدي . فنحن هنا ننظر الى الانسان ككائن ثقافي ، أو ندرسه في ملوكه كحامل للثقافة . ويبدو ذلك واضحاً عندما لا يستطيع أن يحور نفسه من الثقافة التي ينتمي اليها ، ويسسلك كاتسان فرد عقلاني .

(١٨) لابن مائة : Upper Stratum في المرجع السابق .

(١٩) R. Weiss, op. Cit, P. 7

ومن الواضح أنه لا يوجد إنسان فرد يخضع خضوعاً كاملاً لسلطان العقل ، ويستطيع أن ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادئ المنطقية . وبالمثل لا يوجد - في ميدان الاحساسات والعواطف - إنسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر ببعضها البعض السلوك الكثيرة المقدمة التي تنص عليها التقاليد (أو التراث أن شئنا) . ولا يستطيع أكثر الناس أصالة واستقلالاً داخل إحدى الثقافات - حتى ولو تصور في نفسه أنه أبعد عن كل تأثير تقليدي - أن يهرب من هذا التأثير أو يتفاداه . والواقع أنه لا يوجد إنسان في العالم لا يشاركه في التقاليد أو يعدم بعض الحفظات الاعمقلىة . ومن الطبيعي - كما أشرنا - أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لأخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط . وليست مقصورة تماماً على طبقة معينة (٢٠) .

إذا إتفقنا على هذا الأساس العام فإنا نبدأ بأن نركز اهتمامنا على نصيب الطبقة المثقفة من التراث الشعبي ، دون الدخول في حديث من ارتباطه الداخلي بالجماعة الشعبية (٢١) .

ومع أن عضو تلك الطبقة المثقفة - صاحبة الثقافة الرسمية - في المجتمع يرتبط بعلاقة قوية وليفة بمجتمعات أخرى ، بعضها خارج بلاده نفسها ، إلا أنه يرتبط في الوقت نفسه ارتباطاً قوياً بالتراث الاجتماعي لبيئته المحدودة التي يعيش فيها . فالشخص « المثقف » في منطق يتكلم ويأكل ، ويتصرف على نحو مختلف عن زميله في أسبوط مثلاً ، إذ أن كليهما يخضع خضوعاً قوياً لمعادن وتراث بيئته الثقافية التي ولد وترى فيها .

وتتفاوت علاقة الشخص المثقف بتراث بيئته المحلية الشفاهي ، فقد تكون علاقته بالهكايات أقوى وأدوم من الأمثال مثلاً (٢٢) ولدينا في هذا الصدد معلومات أكثر دقة وتفصيلاً عن الوضع في ثقافات أخرى سيقتنا في مضمار الدراسات العلمية للتراث الشعبي . من هذا مثلاً ما يشير إليه « أدولف باخ Bach » من أن الحكاية الخرافية والأسطورة غالباً ما يضعف اهتمام الشخص المثقف بها بالقياس إلى النكتة والنادرة (والقصة الفكاهية) ، التي تحتل مكانة أثرية لديه . كذلك

(٢٠) يسوك « باخ Bach » نصاً من كروجر Krüger من كتابه « سيكولوجيا الحياة الاجتماعية Psychologie des Gemeinschafts lebens » الذي يشتمل أعمال المؤتمر الخامس عشر للجمعية الألمانية لعلم النفس والنفذ في توبنجن في الفترة من ٢٢ إلى ٢٦ مايو ١٩٢٤ يؤيد به هذا الرأي ، يقول : « لا يوجد في طبيعة الأمر حدث لنفس واحد لا يتأثر بالكيان الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفرد في الحاضر أو كان ينتمي إليه يوماً ما في الماضي . فنادراً ما نرى شيئاً يعتمد في جوهريها على الجماعة ، ومن أبرز تلك العناصر الاجتماعية المؤثرة الجماعة الشعبية أو الاجتماعية الشعبية في نفس الوقت » . فإرنست باخ ، ترجمها السابق ، ص ٢١٥ .

(٢١) فإرنست باخ ، ترجمها السابق من هذا الارتباط ، ص ٥٧٩ وما بعدها .

(٢٢) لعله من المهمات التي تتوصل هذه الدراسة إلى تفهيمها وإبراز أهميتها احتياجنا الشديد إلى دراسات متخصصة في نواح معينة من موضوعات التراث الشعبي . فليس يكفي الاستسلام « لنصيحة الجمع » بلاهات أو موجه ، وإنما يجب أن نتخذ عمليات التجميع - كما أشرنا إلى ذلك في أكثر من سياق في دراسات سابقة - لنفسها هدفاً محدداً تسعى إلى تحقيقه . فنحن إذ نجمع الأمثال الشعبية ، أو الأمثال ، أو الحكايات ، يجب ألا تقتصر على مجرد تسجيلها وتدوين بيانات عن الراوي وحسب . ولكننا يجب أن نتجاوز ذلك إلى نضرب هذا التراث الشعبي في حياته الاجتماعية بالقراءة والسموع على « العهد الاجتماعي » لأروائه ومستجبيه على السواء (بالترتيب لآثار الأدبي) . أو مستغفهمه ، ومتابعيه وصالحيه .. الخ) (بالنسبة للآثار الأدبية مثلاً) . ولعلنا نقصد هنا أدب الحوارات أو المهن المختلفة - على أهميته التي لا خلاف عليها - ولكننا نلحق نصيب كل فئة اجتماعية (بورجوازية ريفية ، بورجوازية حضرية ، فلاحين ، عمال صنعيين ... الخ) من نفس العنصر الشعبي .

بشير بالبحر الى ارتباط الشخص المثقف بالأغاني الشعبية التي يرددوها في المناسبات المختلفة .
وإن كان ينجذب عليها الطابع الطفولي أو الفكاهي المرح (٣٣) .

أما العادات الشعبية فالتزام الفئات المثقفة بها في أكثر من مناسبة واضح لكل ذي عينين
ولعلنا نكتفي هنا بالإشارة الى طائفة يسيرة منها : في العيدين ، ورمضان ، والحج ، ومناسبات
الميلاد والرواج والوفاة ... الخ (٣٤) .

كذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الشعبية ، فإبناء الطبقات العليا المثقفة يشاركون بقية أبناء
بيئتهم المحلية في معتقداتهم الشعبية ، ولا تخفى على الكثيرين منا حكايات عنهم في هذا الصدد :
عن الزائر ، وزبارة الأولياء ، وعن المشعوذين والمشتغلين بالسحر ، (بل والطب الشعبي أيضاً !)
والعرافين ، والمشتغلين بتحضير الأرواح وما الى ذلك من فنون السجل والشعوذة (٣٥) . ويمكن أن
نظيل القائمة أكثر من هذا اذا ضربنا بعض الأمثلة المحددة : كوضع مصاحف أو عملات معدنية في
أساس المباني الجديدة ، وخاصة المساكن ، وحمل الأحذية ، وإن كان هؤلاء يحرصون على
إخفائها ، على خلاف إبناء الطبقات السدنية ، والاستخدام السحري للقرآن ... الخ . واعتقد
أنه لا حاجة بنا الى استعراض أنواع النذور والتذرات التي يتطير بها أبناء تلك الفئات في المناسبات
المختلفة . فالحكايات عنها معروفة لكل منّا ، وحسبنا هنا فقط تأكيدات الحقيقة المنهجية
الأساسية التي نحن بصدد التعرض لها .

ولكننا نفود فتؤكد مع ذلك أننا لا نسعى الى تعسف الحقائق أو الى تحميل الواقع فوق ما
تحتمل . نريد أن تقول بوضوح أننا نثبت بذلك أن أبناء تلك الطبقات الراقية الذين يخضعون
للتقافة الرسمية بدرجة أكبر في تسيير أمور حياتهم ليسوا مقطوعي الصلة بالتراث الشعبي لبيئاتهم
المحلية . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الثقافة الشعبية لا زالت مسيطرة على حياتهم وأساليب
معاشهم . خاصة في مختلف أمور الثقافة المادية : فقد اختلف أسلوب معلمهم ووسائلهم في كسب
معاشهم عن الوسائل التقليدية مما حمل معه بالضرورة تغييراً في أدوات معلمهم ، وفي العادات
المرتبطة بالعمل ، وفي علاقات العمل ، والجوار ، والعلاقات مع الأقارب ، وفي الزى ، وفي السكن ،
وفي الآلات المنزلية ، وفي أدوات الرفاهية ومتنوع الحياة (وسائل التبريد ، والتدفئة ، والتسليبية :
تلفزيون ، راديو ، اسطوانات .. السخ) ، وفي بعض العادات والمعتقدات .. الخ .

(٣٣) للرجع السابق ، ص ٤١٥ .

(٣٤) أشارت طيابه شكوى في دراستها من عادات الموت في مصر والتي اعتمدت فيها على بيانات عديدة من الإخباريين
ينتمى الكثيرون منهم الى فئات مثقفة تأخذ بالتقاليد الرسمية في المدين من جوانب حياتها ، أشارت الى انتشار تلك
العادات (من تجهيز الميت ، ودفنه ، والحداد طيه .. الخ) بين الفئات المثقفة العليا في المجتمع . قارن :

Alina Shonkry, Wandlung und Konservierung des Totenbraches in Ägypten von der Mamlukenzeit bis zur Gegenwart, Bonn, 1968

طيابه شكوى : « التباين والتغير في عادات الموت في مصر منذ العصر الملوكي حتى العصر الحاضر » .

(٣٥) أشار كاتب هذه السطور في دراسته للتشعوذة عن السحر المصري الأسلامي الحديث الى مشاركة الكثيرين من
أبناء هذه الفئات في التردد على المشتغلين بالسحر لأغراض متباينة . قارن :

Moh. El-Gawhary, Die Götternamen im magischen Gebrauch in den al-Buri Zugeschriebenen Werken, Bonn, 1968.

الفلاحون : تتميز الطبقات الدنيا (أو الرأى الأم) (٢٦) ، وخاصة في مجتمعاتنا التي لازالت تقليدية في معظم جوانب حياتها بشخامة حظها - وخاصة الطبقات الريفية منها - من التراث الاجتماعي لبيئتها الشعبية . وتتضح لنا شواهد كثيرة على ذلك منها : المسكن التقليدي ، وتخطيط القرية ، وأصاليب العمل التقليدية ، والسرى الشعبي المتوارث ، والمعارف التقليدية عن الطقس ومبادئ التنبؤ به والتعرف عليه ، والمعاداة الاجتماعية الشائعة ، والمعتقدات الشعبية القديمة، والتراث الأدبي الشعبي سواء في الأغاني أو الحكايات ، أو الألغاز والأحاجي .. السخ . فهذه كلها مجالات تتفوق فيها الطبقات الريفية على ما عندها من سائر فئات المجتمع ، وتتميز فوق كثرة استهلاكها منها بإبداعيتها وغدرتها الخلاقة في تلك الأنواع .

ولو اجلنا النظر في التراث الشعبي الفلاحي لوجدناه أشد ما يكون ثراء وتنوعاً وفي نفس الوقت دلالة على أسلوب حياة هذا القطاع الضخم من إبناء الشعب ، ذلك هو الأدب الشعبي من ناحية ، والثقافات المادية (من أدوات عمل ، وأدوات منزلية ، وأزياء .. السخ) من ناحية أخرى . فإذا خصصنا الحديث عن الأدب الشعبي الفلاحي وجدنا أن الأغاني المصاحبة للعمل ، والمتشكية من العمل ، والمغنية بالعمل ، أو قل أدب العمل هو بمثابة محور الأدب الشعبي الفلاحي وعموده الفقرى . وفي هذا يقول رشدى صالح في مؤلفه العظيم « الأدب الشعبي » : « أول ما بطالعنا من صفات العمل السائد لدى جمهور الفلاحين أنه يؤدى بأدوات عمل بدائية لا يسد للعامل بها من أن يبدل مجهوداً بدنياً متصلاً ومن أن يكرر الوحدة الحركية طوال وقت عمله ، يمد الذراع ويثنيها ، يبسط اليد ويقبضها ، يرفع القدم وينزلها ، ويشد عضلاته ويرخيها فكانما جسمه آلة تدور في حلقة مفرغة من الحركات المتكررة . ومثل هذا العمل يلزمه إرسال الأصوات التي هي في الأصل رد فعل غير ارادى من العامل والتي أصبحت تنظم توقيع الحركة البدنية . فهذه الأصوات - ثم من بعد الانقسام - ذات فائدتين ضروريتين : الأولى التسرية عن العامل والثانية تنظيم حركته البدنية وحفزه للبليل ، والملاحظ أنه ما من عمل يدوى إلا والفناء جزء منه ، وكلما استلزم العمل جهداً أعظم كلما تاصل الفناء فيه » (٢٧) .

وعلاوة على هذا نلاحظ في أدب الممثل الفلاحي انعكاسات أسلوب حياة الفلاح ، ففيها وصف لأدوات العمل ، وحديث عن السدواب ، وأغنيات عديدة عن أحلام الراحة « والجلوس في الظل ، وروعة الليل بغير كدح » .. الخ (٢٨) .

وهناك بُعد آخر تتضمنه أغاني العمل ، علاوة على الشكاية أو السلى أو التسلي ، هو الإرشادات العملية . فنجد الفلاح الذى يعمل على الشادوق يدخل ضمن فئاته - الذى يتحدث عن الحب والغربة ويصف الآلة ويندب حظه - إرشادات عملية : « فإذا ملا الماء في المسقاة طلب إلى زميله « الحوال » أن يعصرها ويبتى على ميزانها ، وأذا قل عن التبع طلب إليه أن يجسبها من مسالكها .. ونحس أن هذه الإرشادات لا تنبئ عن الأغنية بل هي من صلبها .. » (٢٩) . ولن يسمح المقام

(٢٦) انظر مادة « الرأى الأم » Mitterschicht جنوهولترانس ، المرجع السابق .

(٢٧) أحمد رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١٤ - ٢١٥ (صدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة موسعة من نفس الدار عام ١٩٧١ ، ولكن جميع الإشارات هنا إلى الطبعة الثانية) .

(٢٨) أحمد رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٦ ، الجزء الأول ، ص ٦٤ .

(٢٩) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢١٥ وما بعدها .

بالاستطراد في الحديث عن أدب العمل عند الفلاحين ، ولكن يكفي أن نقرر أنه أدب فلاحين أولاً وأخيراً ، فالعامل الصناعي الحديث الذي لا يعتمد اعتماداً أساسياً على المجهود البدني ، ليس له نصيب من هذا النوع من الأدب .

فإذا تركنا ميدان الأدب الشعبي ، وانتقلنا إلى ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية وجدنا ظاهرة ريفية مميزة لحياة الفلاحين هي التقويم الزراعي . فبالنظر اليوم أن الفلاحين بنفردون بتقويم قبلي يرجع إلى أصل فرعوني ، هو التقويم الشمسي . وهو ينظم لهم عملهم الزراعي ويحدد المواسم الزراعية وينظم الأعياد الزراعية . أما المواسم الدينية التي جاءت مع الإسلام ، فكان لا بد من تريبها طبقاً للتقويم القمري (كالمعدين ، ورمضان ، ومولد النبي ، ونصف شعبان ، والأسراء .. الخ) . هذا بينما تسمى بقية قطاعات المجتمع على الالتزام بالتقويم الجريجورياني ، الذي تنظم وفقاً له كل العمليات الحكومية والرسمية وشئون الحياة العامة . الخ (٢٠) .

كذلك نجد في ميدان العادات الشعبية كثيراً ما يقتصر على الطبقات الريفية . ولندكر كمثال على ذلك الاحتفال بليلة النقطة . فهذا الاحتفال يكاد يقتصر اليوم على المناطق الريفية . وهو يتم عادة يوم الحادي عشر من شهر يؤنسة (طبقاً للتقويم القبطي المشار إليه) . ويقول منها أحمد أمين في قاموسه .. وهم يستبشرون بهـا وينسبون إليها تنقية الهواء . ومنع الأمراض . وخصوصاً الطامون . وقد امتدوا أن يضموا في تلك الليلة قطعة من الطين المجفف يقيسون به الفريضان ، فإن ابتلت بالماء دل ذلك على أن الخير سيكون عظيماً ، وهم يعتقدون أنه في هذه الليلة وضعت عجيبة اخترعت لاعتدال الجو (٣١) . وهناك عادات أخرى كثيرة لا ينفصل عنها الفلاحين ، نذكر منها مثلاً عادة « كشف الوش » (٣٢) ، التي تمثل أحد عناصر الاحتفال بالزفاف .

(٢٠) أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد والتماثيل المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٢٥٣ ، وكذلك رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٣١) فاروق أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ورشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٦ .

(٣٢) بعد أن ينتهي حفل الزفاف ، وينصرف المدعوون ، وتدخل العروس إلى غرفتها ، تضع خماراً على وجهها وتجلس في انتظار مريستها . ولا تسمح له العروس برفع هذا الخمار (أي « كشف وشها ») حسب التفسير المصري للفلاحين إلا بعد أن يدفع لها هدية نقدية . وقد تحدث مسامحة على هذه الهدية ، ولكنها نالت منه مبلغاً كبير من المال كما أدخل ذلك السرور على قلب أهلها .

وقد ورد من هذه العادة السؤال رقم (٤٠١) من الجزء الذي أصدرناه - مع زيادة لنا - من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي . (ويتناول موضوع دورة الحياة) ، ونص السؤال كما يلي :

- ١ - هل تضع العروس خماراً على وجهها عندما تجلس في حجرها في انتظار دخول العريس عليها ؟
 هل يجب على العريس أن يدفع هدية معينة قبل أن تسمح له برفع الخمار ؟
 هل يجب أن يدفع هدية قبل أن ترد تعريته وتخطبته ؟
 هل يدفع هدية قبل أن تسمح له بطلع ملابسها الداخلية ؟
 هل تتم مسامحة لرفع قيمة الهدية ؟
 ما مقدارها عادة ؟

انظر : د . محمد الجوهري وعبد الحميد حواس و د . طيار شكرى : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الأول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، فاروق كذلك مقارنة بين عادة خطف العروس الموجودة عند القبطين يمارسون الزواج البدوي وعادة « كشف الوش » ذات الطابع الفلاحي عند : رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٧٨ .

على أن أهمية الطبقات الريفية لا تتمثل فقط في كونها مستهلكاً أو مبدعاً رئيسياً لشيء
أنواع الثقافة الشعبية ، وإنما في كونها تمثل في الوقت نفسه منطقة التجاء (٣٢) ترسب وتتجمع
فيها عناصر التراث الشعبي التي لفظها أهل المدينة وتخلوا عنها . وهي تلمب هذا السدود
بشكل أوضح وأخطر في كثير من البلاد الأوروبية التي قطعت منذ تاريخ أبعد شوطاً أكبر منا في
التحضر ، ونمت فيها أساليب الحياة الحضرية إلى الحد الذي قضت أو كادت تقضي فيه على
المكانة المتميزة للثقافة التقليدية . وباتت الثقافة الرسمية والتنظيمات الحديثة تحكم كل مناحي
الحياة ، بحيث لم يعد أمام البقية الباقية من التراث سوى أن تتشبث بالريف وأهل
الريف (٣٤) .

بعد الريف والحضر :

يتفاوت حظ سكان المدينة وسكان الريف من التراث الشعبي تفاوتاً كبيراً . فعلى حين
لا يزال القروي يحتفظ كما أشرنا من قبل بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبي نجد أن
سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم ، ولكنهم لم يتخلوا منه جميعه ولا يمكن أن يتخلوا
منه أبداً ، وأن ابتكروا له أشكالاً وتنوعات جديدة .

ولكن هناك علاوة على الاختلاف في الكم ، اختلافات كمية خطيرة أيضاً . ونبدأ باستعراض
بعض النماذج على ذلك من ميدان الأدب الشعبي الذي تتوفر لدينا منه أخصب الدراسات نسبياً
بالمقاييس إلى بقية ميادين التراث الشعبي . فميز رشدي صالح بين « أدب شعبي تقليدي » ،
أدائه العامة أدب الفلاحين ، وأدب شعبي حديث أدائه العلمية أو الفصحى وهو أدب جمهور
المدينة والطبقة الوسطى (٣٥) . ويستطرد بعد ذلك في بيان السمات المميزة لكل نوع من نوعي
الأدب الشعبي ، من حيث مضامينه ، ومصادره ، وموثيقاته الأساسية ، وطابعه العام .. الخ .
فيشير إلى أن أدب الفكرة الوطنية « ذا الطابع الحضري » قد استلهم بعض أفكاره من أوروبا (كاستلهم
أدباء الثورة العربية بعض مبادئ الثورة الفرنسية) وإلى قرينه بشكل أدق من الفصحى
اليسيرة منه إلى اللهجات التقليدية والمحلية . كما يشير إلى أن التضمينات الأسطورية أقل في
أدب الفكرة الوطنية منها في الأدب الشعبي . « ... وهذا كله منطقي مع مجتمع المدينة المتأثر
بالحضارة الغربية وتطبيق العلم والذي تجرئ على مسرحه حوادث التاريخ سريعة . وفي هذا
يختلف عن مجتمع القرية الذي لا يزال العمل فيه جاكواً بأدوات الفراعة ولا يزال العلم الحديث
لم يطرُق أرضه طرقةً قوية » (٣٦) .

أما إذا انتقلنا إلى مجال العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات أشد وضوحاً من
ميدان الأدب الشعبي . وقد قدمت عليه شكوى في دراستها « من التفرق والنبات في عادات المدن
في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » ، شواهد حية على هذا التفرق الذي جعل عادات
الموت والحداد تتخذ اليوم في المدن المصرية شكلاً يختلف عن ذلك الذي تظهر به في الريف . فقد

(٣٣) قارن مادة « منطقة التجاء » Refuge Area عند هولكرانس ، المرجع المذكور .

(٣٤) أدولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ - ٤١٧ .

(٣٥) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٨ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، وتلك المؤلفات : فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٥ .

أثرت طبيعة الحياة الحضرية (في المدن) على ظهور الفئات المحترفة التي تضطلع بأعداد الجشة ، وحملها إلى القبر ، ودفعها ... الخ . هذافي الوقت الذي لم تنقطع فيه فئات محترفة في القرى لأداء هذه الأعمال . كذلك أثرت طبيعة المدينة - وخاصة فيما يتعلق بنظام المرور وما إليه - على شكل الجنائز ، وحجمها ، ومسارها . الخ . وامتدت هذه التأثيرات إلى عادات ومراسيم الحداد والمشاركة وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد (٣٧) .

وتطول القائمة لو أننا تطرقنا إلى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة في ألعاب الأطفال ، وأغانيم ، وفي الزى الذي أصبح في المدينة مرتبطاً بطابع عالمي واضح ، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية ، بينما لا يزال في الريف على حاله التقليدي . هذا بينما استحدثت الحياة في المدينة صوراً وأشكالاً جديدة للعادات والمرح والاعتقاد ... الخ . ففي المدينة تنتشر المقاهي بصورة أوسع ، وتمارس عديداً متنوعاً من الأفراس ، من تسليية إلى تجارة إلى صناعة إلى خدمات .. الخ . كذلك استحدثت المدن أعياداً جديدة (كعيد الأم ، وعيد الطفولة .. الخ .) وأخذت المدن تنجبه إلى إقامة الأفراس - وبدرجة أقل الآثام - في نواد أو صالات .. الخ .

وقد سجلت الدراسات الفولكلورية في الخارج ظواهر فريدة في هذا المجال ، إذ ثبت بقاء بعض العادات في المدينة بين الطبقات العمالية على حين أنها كانت قد اختفت في أصولها الريفية منذ أمد بعيد ، ويمثل هذا القول استثناء طريفاً من القاعدة العامة التي تكلمنا عنها في سياق سابق ، ألا وهي تحول المناطق الريفية إلى « مستودعات » أو « مناطق ترسب » لمختلف عناصر التراث الشعبي التي تكون قد اختفت من المدينة ويظل استعمالها .

ويسوق باخ Bach على ذلك مثالا واضحاً في كتابه « الفولكلور الألماني » إذ يقول : « يحدث في بعض الأحيان أن تكون إحدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد ، بينما لا زالت معروفة - بشكل جزئي - بين الطبقات العمالية في المدينة . من هذا مثلاً عادة تقديم « نقود » نقدي أو هدايا بمناسبة الزواج في بعض أقاليم ألمانيا . وهناك شيء قريب من هذا في بعض أشكال التحية والعبارات التي يتبادلها الناس عند اللقاء » (٣٨) .

ونود الإشارة هنا إلى أن هذه المشكلة ، أمني العلاقة وتطورها بين الإنسان القروي والإنسان الحضري وأثر ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبي وإبداعه والإبتكار فيه يمكن أن ترداد وضوحاً إذا ما أخذنا البعد التاريخي في اعتبارنا . فهنا يمكن أن تلقى لنا الأرقام والأوضاع في المراحل التاريخية المختلفة - وخاصة التاريخ الحديث للتحضر في القرنين التاسع عشر والعشرين - الضوء الكافي على حجم النمو الحضري وتطور قدراته وأثره على الريف وعلاقته به .



« الخرافات العلمية » تطور خاص في المعتقد الشعبي في المدينة :

شهدت المدن الأوروبية في القرون القليلة الأخيرة تطوراً خاصاً فريداً ألا وهو ظهور قطاع عريض من ذوي الثقافة المتوسطة ، أو ان شئت أنصاف المثقفين ، الذين أخذوا من الثقافة حظاً

(٣٧) فريد هياك شكري ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ودرشني صالح ، فنون الأدب ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

(٣٨) باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

وأغراً في بعض الجوانب (مثل الحرف والمهن التي يعاينونها) بينما ضعف نصيبهم من الثقافة الروحية والانسانية حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التي تطلوا عنها ، بمثل وقيم عليا جديدة . ومسمن ثم أصبحت عقولهم نهياً للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمي في ظاهرها . والتي ليست مع ذلك من العلم في شيء . فمناهي حكاية هذه « الخرافات العلمية » أو « الخرافات المثقفة ؟ » .

حينما انهارت الأساطير الكلاسيكية وتحطمت المعتقدات الدينية التقليدية ، نجد ان عناصرها البدائية وقد تخلصت من هذا القطاء الديني المنهالك تبرز الى الوجود وتحل مكانة اثيرة في نفوس الناس . فقد حدث بعد ان انهارت الروح الدينية الساذجة التي كانت متوارثة عن العصور الوسطى ، ان ظهرت في اعقاب الثورة الاصلاحية في القرن السادس عشر معتقدات خرافية واسعة الانتشار عن السحر والسحرة والشياطين والمفاريت .. الخ . (وان كانت اصولها ترجع بطبيعة الحال الى فترات ابعد تاريخياً) . ولكنها مرت بفترة ازدهار هائل في تلك الفترة وكنتيجة للانهار الديني عند الاغلبية . ومع ان الأفكار الاصلاحية الدينية الصاعدة قد حلت كثيراً من المشكلات الدينية التقليدية وخلصت اتباعها من رقب الأفكار الفاسدة ، الا ان الكثيرين منهم وجدوا ملاذاً في المعتقدات الخرافية العلمية « أو » الخرافات المثقفة « التي اشرنا اليها . وبرزت تلك الظاهرة باوضح صورها في القرن التاسع عشر . وتحلّت في ظواهر عديدة من بينها : الاعتقاد في الأرواح ، وتوسيط تلك الأرواح في علاج الناس ، وانجاز الأغراض المعينة ، وتجسيد الروح .. الى غير ذلك من معتقدات تحاول جميعها ان تعطى نفسها مسحة علمية ، وتدلل على صحة معتقداتها ببراهين تدعى لنفسها العلمية .

ولعلنا لا نغالي اذا قلنا ان تطورا مشابهاً - وان كان راجعاً الى ظروف ودوافع مغايرة - قد حدث في مجتمعنا المصري ابان العقدين او الثلاثة الأخيرة . ولنسترجع الآن معا موجات استحضار الأرواح ، أو الزوار ، أو استخدام الوسايط ، أو جمعيات الأرواح المختلفة ، أو قراءة الكف والفتنجان واستطلاع الكوثنية ، ومعرفة الطابع ، والتنويم المغناطيسي .. وغير ذلك من ظواهر غلّدت بعضها وسائل الاعلام من ناحية ، وغلّدت البعض من ناحية اخرى جمعيات متخصصة مثل جمعيات الأرواح .. وسعت هذه جميعا الى اتخاذ المسحة العلمية التي حاولتها نظائرها الأوروبية وكانت المهمة اسهل عليها هذه المرة من سابقتها الأوروبية . اذا ما اسهل ما نقول اليوم ان جمعيات وهيئات واساتذة جامعيين بريطانيين أو فرنسيين أو غيرهم قد نجحوا في تصوير الأرواح وتسجيل احاديثها على شرائط تسجيل وثابت كل ذلك باساليب علمية فاسدة . وعلاوة على الجمعيات الفت الكتب المتفاوتة الاحجام ، وافتتحت « الميادات » . ومن العالين فيها من استعار لنفسه لقب « دكتور » (كذا ؟) . ومع استمرار هذا التيار واتصاله ، لا انه كان يمر في بعض الاحيان بنوع من الموجات أو حالات الانتشار الواسع كما حدث في احد العوام في اواخر الخمسينات عندما كانت تطلع اخبار تحضير الأرواح في كل صحيفة ، ولا تدخل على جماعة جالسة من الشباب أو الكبار الا وامامهم « سلة » لتحضير الأرواح ، لسؤالها عن الغائب ، والمجهول وأخبار الحبيب .. الخ .

وتؤكد هنا ان هذه الموجات كانت جميعاً ولازالت محصورة في نطاق الطبقة نصف المثقفة أو نصف المتعلمة التي استفادت كما قلنا من العسكرة الرسمية المنظمة في عملها وحياتها ولكنها تعاني من

خواء روحي وإنساني دفعها الى احضار تلك الخرافات وغدتها بعض الصحف ودور النشر بالمادة اللازمة والدفعة المحركة . اما جماهير الشعب العريضة من ناحية وخاصة المثقفين من ناحية اخرى فظلت الى حد كبير بمنجاة من هذا التطور المؤسف .

بهد الفني والفقر :

على ان هذه الفروق في نصيب الفئات المختلفة من التراث الشعبي لا تنسحب فقط على الطبقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، ولكنها تصدق أيضاً على بهد الفني والفقر . والفروق التي تسترعي الانتباه هنا يمكن رؤيتها من اكثر من زاوية . أولاً في تراء العناصر الشعبية او فقرها عند هؤلاء وأولئك . وثانياً في درجة التمسك بالعناصر الشعبية المختلفة عند هؤلاء وأولئك . أمنى بالنسبة للزاوية الاولى وجود التبرعات في حالة الثبات ، او منظوراً اليه نظرة استاتيكية ، وبالنسبة للزاوية الثانية عملية التغير التي تطرأ على التراث ، او منظوراً اليه نظرة ديناميكية تطورية .

فمن البديهي - وان لم تحظ هذه الحقيقة للأسف بالتقدير الواجب من الاهتمام في التسجيل والتفسير - ان تجد مساكن الأغنياء ، والمساكن يوتهم وأزياءهم وما تحويه جميعاً من زخارف وموتيفات شعبية أكثر جمالاً وأبهة من مساكن الفقراء وأثاثهم وأزيائهم . ويحدثنا أحمد أمين عن بيوت الأغنياء في الحضر : « كان للأغنياء عداة منزل فسيح يُبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الأجر المطبوخ بالنار . وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الاول الا بالدور الثاني ... وكان الناس يتفننون في تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة ، وفي زخرفتها زخرفة توفر الهناء ... وعلى البيت باب يُفتح غالباً الى الداخل ، وأحياناً اذا كان الباب كبيراً عُمل في وسطه باب صغير للدخول والخروج الماديين ، ولا يفتح الباب الكبير الا عند الضرورة . وعادة كانوا يبنون جداراً امام الباب حتى اذا فتشع الباب لم ير المار ما في داخل البيت ... وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفاً من اللصوص ، وهذه القضب متشابكة شبيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول ، وتمنع الجار من رؤية ما يجري في البيت . واذا انشء دور ثان فوق الطبقة الاولى ، اخرجت منه خارجه حُمِلت على كتل خشبية عُمل حسابها في السقف ، قد تكون متراً وقد تكون متراً ونصف المتر . وفي العادة يُجعل فيها مشربية . وهم يصنعون المشربيات من خروط دقيق من الخشب ، وربما صنموها صنماً فنياً رائعاً . وسطوح المنازل مسطحة . . وليست جمالونية كسطوح الفرنج ، لقلة الأمطار في مصر وتتخذ مناشير للفسيل ، وتسور عادة بسور نحو القامة . وقد يستخدم لجلبوس الرجل وزوجته واولاده في الليل صيفاً . وفي داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء ، وحوله غرف يتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات كالدجاج والحمر ومنظرة للرجال ، ولكن الدور العلوي للنساء خاصة ويسمى الحريم ، فزوار الرجال في المنظر من تحت وزوار النساء في بهو كبير من فوق . واذا كانت الهيئة الاجتماعية تفضل الرجال على النساء كان نظام البيت مبنياً على تحقيق هذا الفرض . . وهناك اغنياء بالقوا في تجميل منازلهم وانفقوا عليها الالوف « (٣٩) . هذه هي بيوت الطبقات الارستقراطية والوسطى في المدينة ، فإين منها بيوت الطبقات الدنيا في الحضر ، وإين منها بيوت

السواد الأعظم من سكان الريف . نحن نعرف من معظم بيوت الريف أنها مبنية من الطوب اللبن أو الطين ، وهي تتكون عادة من قاعة (حجرة) واحدة لنوم ومكان للبهائم وفناء صغير . وكل أن يكون فيها شبابيك ، وإذا كانت فلا تفتح ، وفي قليل منها أبراج للحمام . هذا خلاف آلاف البيوت التي تتكون من مكان واحد فقط (دون حجرات أو أفنية أو حظائر) ، في ركن منه ينام كل أفراد الأسرة على الأرض ، وفي ركن آخر ترتيبت البهائم ، وعلى جبل ممدود عبر هذا المكان تملق كل فرد الأسرة من الملابس (١) .

هذه فروق صارخة في جانب واحد فقط من جوانب التراث الشعبي ، ويمكن أن تطول القائمة لو نظرنا إلى سائر العناصر ، كالأزياء أو الطعام مثلاً (٢) .

أما عن الزاوية الأخرى الخاصة بالفروق في ديناميات التغير بين الفقراء والأغنياء فهي أعمق دلالة ، وأخطر وزناً ، وأكثر طرافة . وقد انتهت دراسة « علياء شكرى » عن « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر » إلى بعض النتائج الهامة في هذا الصدد (٣) . فأوضحت سرعة تخطي القطاعات الفنية من كثير من الوسائل التقليدية في الإعلان عن وقوع حالة وفاة ، ومن بعض أساليب التعبير عن المشاركة ، ونظام الجنائز . . . الخ . فقد دخلت الأساليب المصرية كالإعلانات الصحفية (الوفيات) والبرقيات والرسائل التلفونية . . . الخ ، كوسائل سريعة للإعلام عن الوفاة بين القادرين . كذلك اتخذت الجنائز شكلاً جديداً ، واعتمدت على السيارة في نقل الجثة إلى القبر ، وتغير بالتالي الاحتفال المهيمن حول القبر تغيراً أساسياً . هذا علاوة على التغيرات التي طرأت على مشاركة النساء في المراحل المختلفة ، وحفل المأتم ، ونظام زيارة التوفي ، وقيود الحداد . . . الخ .

ولدينا حول هذه النقطة دراسات وفيرة أجريت في مجتمعات أخرى . نذكر منها إحدى الدراسات الهامة التي أجريت على قرية من قرى إقليم « حسن » في ألمانيا . فقد أثبتت بكل وضوح أن العائلات الفنية ظلت متمسكة بالزى الشعبي مدة أطول من عائلات العمال في نفس القرية . إذ أن الزى الشعبي في تلك القرى - كما هو في كثير من الأحوال - أكثر تكلفة وأشد تعقيداً من الزى الحديث البسيط العادي . كما يرجع جزء آخر من تفسير تلك الظاهرة إلى أن ارتباط الفلاحين بالقرية ظل أقوى وأوضح من ارتباط العمال والعمالات الذين يعملون في مصانع خارج القرية ، ومن ثم يقبلون هناك على شراء الأزياء الجاهزة من المحلات الكبرى .

والدليل على وجود هذه الظاهرة - ولكن في اتجاه معاكس - ما أشارت إليه إحدى الدراسات في إقليم اللورين على الحدود بين ألمانيا وفرنسا وبالدات في منطقة غابات فقيرة من أن الفئات الفقيرة غير المستقلة بالزراعة ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر متمسكة بارتداء الأشكال القديمة التقليدية من الأزياء الشعبية . هذا في الوقت الذي كانت طبقة الفلاحين فيه أسرع من غيرها في التخلي عن زيتها الشعبي التقليدي وأحرص على ارتداء « الموضات » الجديدة من الأزياء المصرية البسيطة (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٢) قارن علياء شكرى ، المرجع المذكور ، أكثر من موضع ، خاصة ص ٢٠٩ .

(٣) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٠ . وقد أورد في ذلك الموضع عدداً من الدراسات والبحوث التي تجتهد بشواهد أخرى في نفس الاتجاه ، خاصة دراسات كل من : Hävernick and O. Lehmann .

ولا تعنى هذه الإشارة فساداً للمبدأ الذى نشير اليه أو طمناً في صحته ، بل هي تؤكد على العكس من ذلك أن هناك تفاوتاً لا شك في وجوده في درجة التمسك بعناصر التراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء . غير أن هذا التفاوت لا يسير دائماً في خط واحد ، فاحياناً يكون الفقراء أسرع تخلياً عن بعض عناصر التراث ، وأخرى يكونون أكثر تمسكاً وأشد اصراراً على عناصر أخرى أو حتى على نفس العنصر - وهو هنا الزى - الذى تخلى عنه نظراؤهم في منطقة أخرى . وتلك هي النقطة الطريفة المحتاجة دائماً الى مشاركة رجل الاجتماع لدارس التراث الشعبي ، وإلى تفسير سوسيولوجي يناسب كل حالة ، ولا يحتاج أبداً الى التصف أو التوهيل أو التحيز . فالعبارة هنا ليست بملذهب معين في التفسير ولكن في حتمية دخول رجل الاجتماع الى الحلبة للمساعدة على فهم تلك الظواهر التي تبدو متضاربة متنافرة ، وما هي في الحقيقة سوى صدى وانعكاس لوصفات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديدها في كل حالة .

تراث اللاجئين والمهجرين :

دلت خبرات البلاد الأوروبية والشرقية (خاصة الآسيوية) ، التي شهدت تجارب هجرات جماعية للاجئين أو نازحين عن ديارهم بسبب الحرب ، على حدوث تحولات ملحوظة - ليست سلبية بالضرورة - في التراث الخاص هؤلاء الناس . هذا ما أكدته الدراسات التي أجريت على التغير في التراث الشعبي والثقافة التقليدية للمجرين والنازحين في أوروبا - خاصة ألمانيا بشرطها - في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وفي شبه القارة الهندية في أعقاب التقسيم .

إذاً لابد أن يكتب النازحون تسطاً - ولوضيلاً - من تراث المنطقة التي نزحوا اليها ، فيميزون هذا بالتراث الذى اصطحبوه معهم من بيئتهم الأصلية مكونين في أغلب الأحيان نمطاً ثالثاً مغايراً لتلك البيئة الأصلية وللبيئة الجديدة على السواء . وليس من العسير أن نسوق في هذا المقام شواهد على ذلك ، منها تلك التغيرات الملحوظة في اللهجة والعبارات والمفردات وفي الحرف والأعمال التقليدية . ولينصو القارىء مهجراً مصرياً من بور سعيد يعيش في نجع حمادى منذ أكثر من أربع سنوات ، أو أحد سكان العريش ، يعيش في أسيوط منذ نفس الفترة ، وهكذا . وبهنا هنا أيضاً تأكيد أثر البيئة الاجتماعية في أحداث هذا التغير ، وضرورة التفسير السوسيولوجي في فهمه ، والعمل على توجيهه إذا اقتضت الضرورة ذلك .

وقد اتسعت وتعددت الدراسات التي من هذا النوع في دوائر دراسي الفولكلور الألمان ، بحيث أصبحنا نجد فرعاً شبه مستقل يختص بدراسة التراث الشعبي للمهاجرين والنازحين ، وصل الى حد أن له دوريات علمية تحتشد بما أجري عليهم من بحوث ودراسات علمية في هذا الصدد ، تحاول أن ترصد هذه التغيرات وتتصدى لها بالتفسير ، وهو في جانب جوهري منه تفسير سوسيولوجي في ضوء البيئة الاجتماعية كما قلنا . وتحفل المكتبة الأوروبية اليوم بعدد هائل من هذا النوع من الدراسات التي تحوى نماذج لا حصر لها ، وتحوى في الوقت نفسه اجتهادات أصلية في التفسير ، ومحاولات لتتبع ورصد الصور الجديدة « المهجنة » أو « المولدة » التي نتجت عن امتزاج القديم بالجديد واضطراره الى التعايش معه .

ومن الظواهر الفريدة حقاً في هذا الصدد الدور الذى يقوم به هؤلاء النازحون بترائهم المجلوب من بيئة مغايرة في الاجهاز أو على الأقل التعجيل بالاجهاز على التراث القديم في البيئة التي نزحوا اليها . فقد أوضحت بعض الدراسات (كتلك التي أجريت على الأزياء الشعبية في إحدى

مناطق إقليم هسن الواقعة حول مدينة (فاربورج وفي شفاليم Schwalm) (٤٦) أن وجود النازحين من ألمانيا الشرقية بأعداد كبيرة في تلك المنطقة - حيث تجاور حدود ألمانيا الشرقية - في الوقت الذي كانت الأزياء القديمة في سبيلها إلى الاحتضار قد عجل بالأجهزة عليها وسرعة اختفائها .

ونحب أن نوضح هنا نقطة هامة تمثل بعداً آخر لهذا الوضع . هي أن تأثير وجود تراث مخالف - غريب عن المنطقة المحلية - يمكن أن يكون له هذا الأثر (وهو التعجيل بالزوال أو التعديل الجذري) ، كما يمكن أن يكون له تأثير معاكس تماماً ، ألا وهو حفظ التراث القديم في المنطقة التي هاجروا إليها على العناد والتشبث والإصرار على البقاء . وهي منطقة معروفة خاصة بالعناد والتشبث إزاء التحدى ، وليس المقصود بالتحدى العراك والنزاع ، ولكن مجرد مواجهة الجديد ، وضرورة التعامل مع هذا الجديد .

وهناك بعد ثالث لعملية التزوج هذه يمكن أن تصادفه في نوع مختلف من الحالات ، وهو أن يعمل النازحون بتراثهم الجلوب من بيئاتهم الأصلية وحرصهم عليه ورعايتهم له على أنعاش التراث الشعبي التقليدي في البيئة التي نزحوا إليها . وقد يتمثل أنعاش التراث القديم في صورة تشبث بالتقديم كما أشرنا ، أو في تطوير أساليب مهجنة جديدة تمثل مزيجاً من تراث النازحين وتراث المنطقة التي نزحوا إليها .

ولو تتبعنا هذه التغيرات في مجالات أخرى عدا الأزياء واللغة الدارجة كالوالد والأمهات والحكايات، والعاب الأطفال وغيرها لوجدنا شواهد جديدة على ديناميات هذا التغير الذي لا زال مجهولاً في معظمه ، والذي يحتاج منا إلى إعمال مزيد من الجهد ، ولعل مزيد من التفتيش والتزام كثير من الحياد العلمي ، والتزود بقدر كبير من الشجاعة .

الفئات والطوائف الخاصة :

اهتم بعض دارسي الفولكلور في المضارح بإبراز نصيب عديد من الفئات والطوائف الخاصة من التراث ، أو أن شئت تميزهم بأنواع خاصة منه . فكلنا نعلم أن لكل فئة لغتها الخاصة ، وماداتها التي تتميز بها ، وخرافاتها . ونعرف ميل الفجر إلى أنواع معينة من الأزياء ، والوشم، والأعمال التي يمارسونها ... الخ ذلك . ولدينا عديد من الشواهد من تراث هذه الفئات ، وخصائص أفرادها ، وبعض الملامح المميزة لهم . فيحدثنا أحمد أمين في قاموسه عن ضاربى الودع وضاربى الرمل . (٤٤) ونعرف الكثير نسبياً عن فئة الرفاعية وغيرهم ممن يحتفلون اختراجه الشعابيين ، (٤٥) وعن الأدبائية ، ويقول عنهم أحمد أمين : « طائفة من المتسولين ، يقولون زجلاً لطيفاً بعضه محفوظ وبعضه منشأ أنشأه يناسب المقام . وقد ينشئون زجلاً في موضوع خاص فيجيدون فيه وقد يلبسون طربوشاً ويحركون زره حركة دائرية ليثيروا الضحك » (٤٦) . ويمكن أن تطول القائمة التي تضم عدا هؤلاء الولوية ، والمعددة ، والبلاطة ، والسحراي، والجميدية ، والفئات ... الخ (٤٧) . وأحب أن ننتبه جيداً إلى أن كل هذه الإشارات التي وردت

(٤٣) فاذن باخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٢١ .

(٤٤) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٤١٩ ، ورشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١١٩ .

(٤٦) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٤٧) فاذن هذه المواد في المرجع السابق .

من هذه الفئات أو غيرها إنما هي شذرات وملحات خاطفة ، لا تكاد تغطي حتى السمات الأساسية وتحيط بالناصر المختلفة . ولم تحظ لفتننا العربية إلى الآن بدراسة مونوجرافية لأى من هذه الفئات . وهو قصور خطير حان الوقت لتلافيه .

الطوائف الحرفية المختلفة :

لا شك أن لكل طائفة حرفية تراثها الخاص المميز . وهي وإن كانت تشارك بقية المجتمع الكبير الذى تعيش فيه جانباً من تراثه وحياته ، إلا أنها تنفرد مع ذلك بجانب آخر يميز أفرادها ، ويحرسون على تناقله جيلاً بعد جيل . ونشير هنا مثلاً إلى : الحشادين ، والخيازيين ، والجواريين ، والصيدان ، والنجارين ... الخ ، فلكل طائفة عاداتها الخاصة ، ومفرداتها التى تتميز بها عن لغة المجتمع الكبير سواء فى التركيب أو الاستعمال ، أو فى أغانيه ... الخ .

ونجد مادة وفيرة من جانب معين من جوانب هذا التراث الشعبي ، وهو نداءات الباعة ، فى الجزء الثانى من فنون الأدب الشعبي لرشدى صالح . فهو يدخلها ضمن فنون النشر الأدبية « متى توفرت لها الإجابة وطسلاوة الأسلوب » ، ويحفظونها إلى ذلك أنها تمثل ناحية من انفعال رجل الشارع وهو يستخدم اللغة لتشويق جمهور عام واستمالاته . كذلك أشار المؤلف إلى أن هذه النداءات « شأنها شأن الفنون العملية الشعبية الأخرى ، يخالفها شيء من الموسيقى والتمثيل أحياناً » . نبالو « فرل البنسات » و « حب العزيز » و « الدربكات » ينفقون من جهودهم فى القاء الأغاني والتبريع أكثر مما ينفقون فى المساومة على بيع سلهم » (٤٨) .

ولعل من المفيد أن نشير فى هذا السياق إلى دراسة أجريت فى ألمانيا بعنوان « اكتشاف النجارين » صور فيها مؤلفها باستفاضة الحياة الاجتماعية لطائفة النجارين فى ألمانيا فى تلك الفترة . فعرض لتراثهم القديم ، وعرض للتداخل بين جماعة العمل ، والورشة ، والوجود النفسى والمستوى العقلى ليس فى الماضى فحسب ، وإنما فى ظروف واقعية راضية فعلاً كما تنفصح فى القصص الفكاهية ، والنوادر ، والنسب ، والأمثال والأقوال السائرة التى يرددونها ، وأساليب تعاملهم مع بعضهم البعض فى مكان العمل وفى المقهى على السواء ، والنوادر التى يرددونها من ذلك ... الخ .

وليست هذه بطبيعة الحال هي الدراسة الوحيدة التى أجريت على طوائف مهنية ، فتاريخها البعيد (١٩٢٢) يدلنا على أنها كانت إحدى البدايات الأولى لسلسلة طويلة من البحوث عن هذا الموضوع ، وتتابعت الدراسات عن الطوائف الأخرى . بل أفرد دارسو الفولكلور الأوروبيون مقالات ونصوصاً من كتب للكلام عن فولكلور الحرف المختلفة (٤٩) .

ونلاحظ أن هناك بعض الطوائف الحرفية التى تتميز بأنها تلعب دوراً خاصاً فى الحفاظ على التراث الشعبي ورعايته ، طبعاً فيما يتعلق بدائر عملها ومجال اهتمامها ، فمجرد وجودها وأداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة . كما تمثل هي نفسها - إن صح القول - مستودعاً لهذا النوع من التراث .

(٤٨) رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثانى ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٤٩) E. Weiss, Die Entdeckung der Zimmerleute, 1923 und A. Bach, OP. Cit, PP. 422-27.

من هذا مثلاً « الدابسة » التي لعبت في الماضي الدور الرئيسي - بلا منازع - في اخراج الأطفال الى نور الدنيا ، ولا زالت هي الوجه الرئيسي حتى الآن في أداء العمل ، وإن كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونية قد بدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض من تحت أقدامها . ولكن المهم هنا أنها كانت ترسم للواضحة أنواع الأكل والمشروبات التي يجب أن تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالي تيسير الولادة ، وكذلك الأنواع التي يجب أن تتناولها بعد الوضع مباشرة ، وطوال إيسام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها . وهي أيضاً التي تتلقى الطفل بين يديها ، فتقوم بنظافته وتؤنن عليه ، وتسمى وتدمو له . . . وهي التي تنظم « احتفال السبوع » وتشرف عليه . وتظل تلعب أدواراً أخرى طوال تلك الفترة (٥٠) . وتبدو دلالة ما قلناه من أن مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين ، أن دخول الطبيب أو المولدة القانونية في العمل يفقد كثيراً من هذه الأعمال والمراحل طابعها الشعائري التقليدي الموروث ، وتتحول الى أفعال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس ، فتدخل الحامل المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص الى المستشفى وخرج منه بعد إجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس أو الموروثات الشعبية التقليدية .

ولا يعني هذا بحال من الأحوال أننا ضد حدوث التطور الطبيعى والمنطقي والسليم في مجال كهذا ، أمضى الانتقال من الدابات السى الأطباء والمولدات ، ولكننا نشير فقط الى أن مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة في حمل التراث وتوصيله . وعند طوائف كهذه تتركز لروء هائلة من الموروثات الشعبية يبنى أن تجتذب انتباه القائلين على جمع وتسجيل التراث الشعبي .

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الدابة أو المولدة ، وإنما يمكن أن نذكر قائمة طويلة من المهن : كالحائوتي الذى يقوم بأعداد الميت للدفن وتجهيزه بالفصل والكفن والحمل الى القبر ، ودفنه . . . الخ) ، والمبخراتى الذى يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت . . الخ ، وللاوة الصيغ والعبارات والدعوات أثناء ذلك (٥١) .

فئات العمر والنوع :

ولكل فئة من فئات العمر ، ولكل نسوع (ذكوراً وإناثاً) نصيب خاص من التراث يعملون على حمله ، وينتقلونه ، ويكاد يقتصر عليهم دون غيرهم . ونستعرض فيما يلى على عجل بعض إبعاد هذا الموضوع .

أ - الأطفال : للأطفال سواء في المدينة أو الريف ازديادهم الخاصة ، وعاداتهم ، وإفانيهم ، وتكتهم ، والقباهم ، والعبارات والأناشيد المسجومة التي يحفظونها ويرددونها ، ولا يشاركون فيها الكبار ، اللهم إلا إذا كان الوالدان يحاولان تعليمها لأطفالهم .

وقد أورد يوسف الشربيني صاحب « هز القحوف في شرح قصيدة إبي شادوف » نماذج

(٥٠) انظر محمد الجوهري وعبد الحميد حواس وطيفاشكسرى ، الدراسة العلمية لمعتقدات والتقاليد (دليل العمل الميداني لجاسمى التراث الشعبي) ، الأستاذة من ٥١ - ٥٨ ، ومن ٦٦ - ٧٤ ومواضع أخرى .

(٥١) قارن هذه المواد مع أحمد أمين في قاموسه .

عديدة من خصائص لفة الأطفال (٥٢) . كذلك أورد رشدي صالح عدداً من نماذج أغاني الأطفال، خاصة أغاني بعد الإفطار في رمضان ، وذلك التي يغنونها في وقفة العيد ... الخ (٥٢) . وهناك نماذج كثيرة مفيدة في كتب الألعاب الشعبية . فنجد لعبات خاصة بالفتيات فقط . « كعبة ملح » ، و « نط الحبل » (٥٤) . ومنها أيضاً لعبات « الحجلة » ، واللعب « بالعراس » .. الخ (٥٥) . بل إننا نجد أن اللعبة الشعبية الواحدة (كالسبجة مثلاً) تنقسم إلى أنواع متباينة تتفاوت حسب سن ومقدرة اللاعبين (للآلية وخماسية وسباعية) (٥٦) .

ب - بين السنين والشباب : لا شك أن الفارق النفسي والعقلي بين الشباب (من ١٤ إلى ثلاثين مثلاً) والمسنين يلعب دوراً بارزاً في تمييز تراث الفريقيين عن بعضه . ويرجع كثير من الباحثين هذه الفروق إلى أن عقلية المسنين مشدودة ابتداءً إلى الماضي ، ترتبط به وتحن إليه ، بينما الشباب أكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعا إليه .

فالشباب هم دائماً أول من يتخلى عن الزى الشعبي التقليدي . والتراث الأدبي للشباب مختلف بعض الشيء عن الكبار ، فعلى حين تحنل الأشياء الخارقة كثرة في نفوس الكبار ، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحب والجنس ، وذلك سواء في القصص أو الأغاني .

كما أثبتت دراسات أوروبية هامة وجود فروق بين الشباب والكبار في المشغولات التي يصنعونها ، سواء في درجة الحرص على عمل شيء ، أو في دقة الصنع ، أو موفيات الزخارف والنقوش . ولا شك أننا نلاحظ هنا مرة أخرى مدى حاجتنا إلى دراسات فولكلورية متخصصة لالقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصة المعقدة (٥٧) .

ج - بين الرجال والنساء : يحفل التراث الشعبي بكثير من ألوان الممارسات التي تقتصر على النساء دون الرجال أو العكس . ويمكن أن نسوق فيما يلي بعض نماذج على ذلك :

ففي مجال الأعمال الفنية المنزلية نجد الطحن على « الرحاية » داخل المنزل أو أمامه من اختصاص المرأة وحدها ، وكذلك جمع روث البهائم ، وعمل أقراص الوقود منها .. الخ (٥٨) . أما في ميدان الأدب الشعبي فللمرأة دورها البارز الذي يطالعنا في أوضح صورة فيما يسميه رشدي صالح « أدب

(٥٢) انظر يوسف الشربيني ، « جز الفحوف في شرح قصيدة أبي شادوف » . نشر جزء منها تحت اسم : « أريتنا المصرية قبل الثورة » ، أعاد محمد فتحي البلي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤ ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٥٣) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٢٧ .

(٥٤) انظر محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٦ . وكذلك أحمد الصباحي عوفى الله خليل ، الهارات والألعاب الشعبية (فرعونية ، ريفية ، مصرية) القاهرة ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(٥٥) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٢٧ .

(٥٦) الصباحي عوفى الله ، الرجوع للذكور ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٥٧) فارين باغ ، الرجوع السابق ، ص ٢١١ .

(٥٨) يوسف الشربيني ، جز الفحوف ، ص ٩٥ ، و ص ١٠٩ . وهانز فينكلر ، إيثولوجيا المصري ، شتوتجارت ، ١٩٣٦ .

المناسبات العائلية : « ذلك الأدب في غالبه من صنع المرأة لا الرجل . وأشد أنواعه اختصاراً - أي البكائيات - تمثل لنا مشاعر مضطربة اختمرت في نفسية المرأة حبة طويلة فأصبحت حين تقع للكاء تستقطب مراثياً عريضاً من الضغط والخسف ، فلا تبكي الميت بقدر ما تبكي نفسها ، وعدد حاجتها إليه أكثر مما تصدقواحي الفاجعة فيه . وليس أمراً شاذاً إذن أن تكون البكائيات هي فن التسمية لدى المرأة كما دخلت إلى نفسها أو همت إلى بعض شئونها » (٢٩) .

وعدا البكائيات فهناك مناسبات للفداء والأوان منه وقف على المرأة وحدها أو تكاد . تذكر منها على سبيل المثال : اغاني الختان ، والاستحمام ، والغطام ، وملاعبة الطفل ، وعند تنويم الطفل والمفاخرة بابنها ، وعند استقباله بعد عودته من الكتاب لأول مرة (٣٠) ، وللمرأة أيضاً تراثها الخاص فيما يتعلق بالجوانب المادية : كالآزياء ، والحلي وما إليها (٣١) . والمجيب أن للمرأة أيضاً عناصر خاصة تنفرد بها في ميدان المعتقدات ، لعل أبرزها جميعاً الوار ، والشبشة وحلب النجوم (٣٢) .

وكل ما قيل من المرأة يمكن على الناحية المقابلة تعداد مثله وأكثر منه مما ينفرد به الرجل ، عادات ، وأدباً ، ومعتقداً شعبياً ، وعناصر مادية وغير ذلك (٣٣) .

ولو اردنا أن نقابل في مثال واحد بين سلوك الرجال وسلوك النساء لما وجدنا أوضاع من سلوك الحداد على الميت . فيعرب الرجال من حزنهم بهجر مضاجع زوجاتهم ، وإطلاق شعر اللحية والراس طوال فترة الحداد ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة أو يعفرها بالتراب ، والرجل هو الذي يتقبل المراء من المزين ، بحيث اتنا نجدانه في الحالات التي لا يكون فيها للميت زوج ولا ذرية من الذكور « ينصرف الناس دون تعزية لأنه لا يسوغ أن يعزوا النساء » (٣٤) كذلك يعمد الرجال في بعض الأحوال إلى الامتناع كلياً أوجزئياً عن العمل ، وبهملون النظافة والاستحمام . . الخ .

ولننظر إلى الجانب الآخر ، إلى سلوك النساء فتجدهن يعبرن عن حزنهن بوسائل وأساليب أخرى . فيلطنن وجوههن بالطين ، ويشققن الجيوب ، ويلطنن الخدود والصدور ، ويضربن الدفوف ، ويلبسن السواد طوال فترة الحداد التي قد تطول إلى سنة ومدة سنوات أحياناً ، ويهلن التراب على هاماتهن ، ولا يلبسن الحرير أو الذهب طوال الحداد ، ولا يتزين طوال تلك الفترة . . الخ .

الإسرة كوحدة للتعامل في التراث :

ينصب الحديث هنا على الإسرة بامتبارها وحدة تفرض على أفرادها - برغم التباين المعمرى

(٥٩) الأدب الشعبي صفحتي ٢٠٧ - ٢٠٨ وفنون الأدب الشعبي ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

(٦٠) الأدب الشعبي ص ١٨٤ وما بعدها .

(٦١) يوسف الشربيني ، المرجع المذكور ، ص ٩٢ ، وأحمد أمين ، المرجع السابق ، صفحتي ٢٤ - ٢٥ .

(٦٢) انظر هذه الفقرات عند أحمد أمين ، المرجع المذكور .

(٦٣) معروف أن الأخت بالتار يتم على يد الرجال فقط ، حسب ترتيب معروف متعدد بدقة ، ولكن الأدب الشعبي قد يحصل أخذ التار يتم على يد امرأة « ولكنه حين يفعل ذلك يضفي عليها صفات الرجل من طيس وفياة » ويجرى على لسانها كلام الرجال « فلن رضى صانع ، الأدب الشعبي ، ص ١٤٨ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

والنوعى والمثلّى والمنهى بينهم - واجبات وطقوسا معينة ، يحتتم عليهم أدؤها منفردين أو مجتمعين **بحكم انتمائهم لأسرة واحدة** . من هذا مثلا أن يناط بالأب تمثيل الأسرة ، وفرض المنازعات التي كانت تشب بين أفرادها الكثيرين وغير ذلك . « وقد كانت الأسرة - الى عهد قريب - محكومة بالسلطة الأبوية . تكل السلطة في يد الأب ، والزوجة لا تجرؤ أن تأكل معه ، والأولاد يحترمونهم فلا يصح أن يدخلوا أمامه ولا أن يتكلموا بصوت يعلو على صوته ، ولا يصح أن يتزوجوا إلا بإرضاءه . والام لا يصح أن تخرج إلا بأذنه ، ويده ميزانية البيت . وهو الذي يتحكم فيما يؤكل وما لا يؤكل » (١٥) ، وقد يكون من واجب رب الأسرة بذر البذور الأولى ، وقطع الحزم الأولى من المحصول ، وتوزيع اللحم على العائلة ... الخ . كذلك تهتم هذه النقطة بالسمات التي قد تكون فرعية ، ولكنها مع ذلك تميز الأسرة عن الأسر الأخرى (١٦) .

جماعات الجوار :

تعتبر جماعات الجوار وحدات اجتماعية ذات كيان واضح المعالم يلتزم أفرادها أزاء بعضهم البعض بعدد من العلاقات وصور المساعدة . ولا يلزم بطبيعة الحال أن تكون جماعة الجوار الواحدة مكونة من مجموعة من الأسر القريبة التي تنتمي لعائلة واحدة . حقيقة قد يكون الوضع كذلك في بعض الحالات ، ولكنه ليس أمراً حتمياً . فالعلاقة هنا بين أسر ، قد لا تربطها صلة قرابة ، وإنما تربطها الإقامة في مكان مشترك . والتيءالفت بالنسبة لجماعة الجوار أنها لا تتطلب الود والالفة الشخصية كشرط لقيام التعاون وانما المبدأ الأساسي الذي يحكم ذلك التعاون هو « المعاملة بالمثل » .

ولدينا ثروة كبيرة من الأمثال الشعبية التي توصي الإنسان بجارته في جميع الأحوال : « الجار أولى بالشفعة » ، و « الجار جار وإن جار » و « أن كان جارك في خير افرح له » . وتنصح الأمثال الإنسان ألا يرتكب أمراً في حق جاره ، فنسمع « الحرامي الشاطر ما يسرقش من جاره » . وعلاوة على هذا ينصح المثل بمداواة الجار حتى ولو كان شريراً ، وترويض النفس على تقبل علاقة الجوار معه حتى ولو كان هذا الجار « بلاء » . ومن هذه الطائفة من الأمثلة : « اطلب لجارك الخير أن ما نلت منه تكفى شره » و « أن كان جارك بلا حك به جسمك » ، و « أن خانقت جارك ابتقه .. » (١٧) .

ويستهدف هذا التعاون في المقام الأول تيسير أعباء الحياة من خلال المساعدة في تحملها ، فالجيران يقدمون للأسرة المساعدة عند وقوع حالة وفاة ، وعند إنشاء مسكن جديد أو إصلاح المسكن القائم ، وفي بعض حالات المرض ، وفي أعداد جهاز العروس ، وفي جمع المحصول وأعداده للتخزين ... الخ . كما يعيرون بعضهم البعض شتى الأشياء ابتداء من النقود ، حتى أدوات العمل المنزلي ، والملابسية للعمل في الحقل أو الركب ، والمواد الغذائية . بل تنظم جماعة الجوار في بعض الأحيان عملية أعداد الخبز ، فتقوم مجموعة الأسر بخبز احتياجاتها عند الأسرة التي تكون قائمة بالخبز في ذلك اليوم ، بحيث لا تحتاج كل أسرة الى إشغال فرنها في كل مرة تحتاج فيها الى أعداد شيء .

(١٥) أحمد أمين ، المرجع المذكور ، ص ٢٨ وما بعدها .

(١٦) بلخ ، المرجع المذكور ، صفحتي ٤١ - ٤٢ .

(١٧) انظر أحمد تيمور ، الأمثال الشعبية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، نشر لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٥٦ ، صفحات ١٧٠ ، ١١٢ ، ١٩٤ ، ٢٠ ، ١٠١ على التوالي .

ولعل التطور الذى أصاب صور التعاون بين جماعات الجوار يستحق منا وقفة قصيرة .
فحتى عهد قريب كان هذا اللون من الزمان التعاون والعيشة المشتركة شائعاً في الريف والحضر على
السواء . ثم أخذ يتقلص اليوم من المدينة مع التوسع الهائل في سكان المدن وتعدد التركيب
الاجتماعى للمدينة الواحدة ، فأصبح الحى الواحد بل المسكن الواحد - يضم اسراً من شتى
اطراف الوطن ، ولم تعد هناك الرابطة الشخصية الوثيقة التى كانت تؤلف بين جماعة الجوار في
الماضي . وان كانت لا زالت موجودة بدرجسة طفيفة بين جماعات الجوار في بعض الاحياء الشعبية
في المدن الكبرى . وحتى في هذه الحالة ، فهى بشكل محدود ، نتيجة الطوفان البشرى المتدفق
ابداً على هذه الاحياء ، والذي يهدد باستمرار هذه العلاقة الشخصية الاليفة .

اما في الريف فلا زال كثير من الكلام الذى قلناه يصدق حتى الوقت الراهن ، وان كنت
تسمع دائماً ابداً شكوى كبار السن من أن الناس قد أصبحت هذه الأيام « قليلة الخير » ، شديدة
الحرص على المادة ، تفكر ألف مرة قبل أن تمديد المعونة لجار أو محتاج .

ملاحظة ختامية :

عرضنا فيما سبق لنصيب الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبي
وأشرنا الى طرف من دورها في حمل هذا التراث وتنقله عبر الاجيال ، والعمل على الإبداع فيه
وتعديله بالحذف والإضافة ،

ولكننا نود ان نلفت برغم هذا التعدد والتنوع الى أن هذه الأشكال والألوان كلها تتجاوز
وتتزامن وتتداخل في حياة الفرد . فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك ، هو في
نفس الوقت رب أسرة ، وله كما رأينا واجبات ومراسيم يؤديها بهذه الصفة ، وهو أيضاً عضو
في جماعة جوار ، وفي فئة من فئات العمر (شاباً كان أو شيخاً) .

فكما أن هناك علاقة أخذ وعطاء مستمرة بين الجماعات المختلفة المشتركة في تراث شعبى
قومى واحد، هناك أيضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية
متباينة . وهذا التداخل أو التفاعل هو الذى لا يدع مجالاً لقيام عزلة أو تنافر بين هذه
الجماعات والتكوينات الاجتماعية ، ويحولها جميعاً الى خلايا متفاعلة في نسيج واحد له صفة
التجانس والتماسك في النهاية . فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع
العضوى للثقافة الشعبية ، الذى يكفل لكل عضو تفرد وتميزه ، وليكن أيضاً تفاعل وتأزره مع
سائر أعضاء الثقافة .

وسوف نركز حديثنا فيما يلى على علاقة التبادل وعلى هذا النوع من التأزر بين الجماعات
والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك . ومن شأن هذا التعاون أن يكشف لنا
عن بعض القوى التى تعمل في الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحيدها وترابطها ترابطاً متصلاً
عبر آلاف السنين، مما يمثل كما قلنا العامل الحاسم في امطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها
بين الثقافات الأخرى . وهذه القوى هى التى تنظم في الوقت نفسه العلاقة العضوية الدائمة
بين الأجزاء المكونة .



دابعاً : حركة التراث الشعبي داخل المجتمع

لا شك في أن موضوع الاسهام الذي تقدمه كل من الجماعات المختلفة في التراث الشعبي للمجتمع كله ، أي السؤال عن **الأصل الاجتماعي للتراث** ، يتضمن فيما يتضمن السؤال عن **تبادلته وتجوله بين جماعات الكيان القومي الواحد** . فكثيراً ما نلاحظ أن التراث الذي إبدعته جماعة اجتماعية بعينها يصادف قبولاً واسعاً لدى جماعة أو جماعات أخرى ، وسرعان ما يتجاوز نطاق هذه الجماعة التي انشأته الى جماعات أخرى .

ف نجد مثلاً - كما تدلنا على ذلك دراسات أوربية عديدة - أن الزى الشعبي الموجود في مجتمع ما يمكن أن يكون رواسب لازياء راقية كانت خاصة بالطبقات العليا ، ثم عدل الشعب فيها بعض الشيء وحافظ عليها لاستعمالها في طبقات أدنى وأوسع على مدى فترة زمنية طويلة (١٨) . ونجد كذلك أن تراث فئة محدودة يكون خاصاً بها في بادئ الأمر ، ثم يمكن أن ينتقل من هذه الفئة المحدودة الى فئات أوسع مجاورة أو متصلة بها على نحو ما (١٩) . ومن الدراسات التي أحرزت تقدماً كبيراً على هذا الطريق تلك التي تكشف عن التبادل اللغوي بين لهجات أو «وطانات» اللغات المختلفة من ناحية ، وبينها وبين لغة المجتمع الفصحى من ناحية أخرى . كذلك يمكن أن نجد بعض الظواهر اللغوية - كلمات أو تعبيرات - التي كانت شائعة في الماضي على مستوى المجتمع كله ، قد انحصرت الآن في فئة أو طائفة بعينها ، وسنحاول فيما يلي أن نتقّب بعض خطوط هذه الحركة بشيء من التفصيل ، مع محاولة تقديم بعض الشواهد على ذلك .

من الكبار الى الأطفال :

كثيراً ما يتضح أن بعض العناصر التي تخلق عنها الكبار في مجتمع معين منذ فترة طويلة قد أصبحت مقصورة على الأطفال وحدهم ، ومن الأمثلة البارزة على ذلك والتي نصادفها في شتى أنواع المجتمعات ما طرأ على الحكاية الخرافية من تطورات . فقد كانت فيما مضى متعة الكبار ، ومع مرور الزمن ، وتعدد أساليب الترويح والتثقيف عند الكبار ، نزلت الى مستوى الصغار أساساً . بحيث أصبح قصص الحكايات الخرافية الآن متعة الصغار بالدرجة الأولى ، وإذا حفظها الكبار أو رددها فلا متاع الصغار وترويتهم .

وهناك مثال آخر شهير من دنيا العرائس والتماثيل والأقنعة . فقد كان صنع هذه الأشياء واستخدامها - كما يمكن أن نستدل من ثقافة بعض المجتمعات المتخلفة - شغل الكبار ، يؤدي بالنسبة لهم دوراً دينياً وثقافياً واجتماعياً وترويحياً . ويرى بعض الدارسين أن العرائس بالذات كانت شائعة في الأصل في الاستخدامات السحرية . حيث كان يُصنع للشخص الممراد أحداث تأثير سحري عليه تمثال أو عروس على صورته . ثم يوضع في النار ، أو في القبر ، أو

(١٨) قارن باغ ، المرجع السابق ، ص ٤٣٣ - ٤٣٤ .

(١٩) من هذا مثلاً أن بعض الألفاظ والأقرباء وغيرها من عناصر التراث التي كانت شائعة بين طلاب جامعة جيسن *Giesen* الألمانية في الماضي قد انتقلت من هذه الفئة المحدودة الى بعض المناطق الريفية المحيطة بالجامعة ، قارن ، المرجع السابق ، ص ٤٣٤ .

تفقا عنه لأحداث نفس التأثير على صاحب التمثال أو العروسة (٧٠) . ومع بقاء بعض رواسب لهذه الاستخدامات السحرية في مجتمعاتنا ، إلا أنها أصبحت شبه مقصورة على الأطفال ، بعد أن تقلصت وظائفها وتضاءلت أهميتها فأصبحت تخدم أغراض الترويح غالبا ، وقد يكون التثقيف معه أحيانا .

ويسوق العالم الألماني « ادولف بانخ » مثالا طريفاً لأحد ألعاب الأطفال التي يعرفها أطفال المجتمع المصري ولا تزال تذكرنا ببعض المأثورات القانونية القديمة . تلك هي لعبة « المسكة » (٧١) أو « مسكر وحرامية » (٧٢) وهما لعبتان مختلفتان ولكن جوهرهما واحد تقريباً . والأولى تركز على وجود « الأم » أو « الإمة » التي تمثل نقطة الأمان لاتخاذ الشخص من المسك . وفي هذا يقول « بانخ » : « من الذي يتصور اليوم عند رؤية هذه اللعبة أنه كان يحدث في الماضي أن تقوم الكنائس والأديرة ، والقصور ، والمحاكم ، والمطاحن ، ومراكب ميور الأنهار .. الخ ، بنفس الدور الذي تؤديه « الأم » في لعبة الأطفال اليوم . إذ يسمى المجرم إلى الهروب إليها من مطارديه ، حيث يمكنه ، ولو لفترة على الأقل ، أن يكون بئامن من الإمساك به » (٧٣) .

الحركة من طبقة أعلى إلى طبقة أدنى :

لا جدال في أن حركة التراث الشعبي من أعلى إلى أسفل تمثل أهم مظاهر حركة التراث الثقافي داخل الكيان الاجتماعي ، وهي الظاهرة المعروفة في المؤلفات الأوروبية « بنزول » التراث من الطبقة المثقفة إلى « الطبقة الأم » أو « الطبقة الدنيا » للشعب . وقد قام **هانز ناومان** H. Naumanu بشرح هذه الظاهرة باستفاضة ، بعد أن كانت قد ظهرت دراسات جزئية حولها من قبل ، مثل تلك التي أثبتت « نزول » بعض الأغاني من الطبقات المثقفة إلى الشعب . وقد تحدث **ريهل** Riehl من هذه الظاهرة بالتفصيل . ولخص هذه الحركة في ثلاث خطوات أو مراحل :

١ - اختفاء التراث الثقافي الفردي من فئة محدودة من القادة هي « الصفوة المثقفة » .

(٧٠) وما تزال النساء في قرانا إلى اليوم حين يردن ردالعين يصنعن عروسة ينقلنها يدبوس ويلقينها في النار بين البخور وكأنها تمثال للعاصدة . **قارن** رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٤١ ، ومحمد الجوهري ، استخدام أسماء الله في السحر . . . (قارن حاشية ٢١) ، الفصل الثاني من الباب الأول .

(٧١) تقوم لعبة « المسكة » على وجود فريق مطارد (يمكن كعد أدنى أن يتكون من شخص واحد) وفريق آخر يجري خوفًا من مسك الفريق الأول . ويتفق الفريقان على وجود أي شيء (شجرة مثلاً) تكون « الأم » أو « الإمة » لا يستطيع أي من أفراد الفريق الأول إمساك من يولّد بها (من أبناء الفريق الثاني) أثناء الجري .

(٧٢) تقوم هذه اللعبة على تقسيم اللاعبين إلى فريقين متساويين . ويجري القرعة لتحديد فريق الشرطة (العسكر) وهم المطاردون ، وفريق القصوص (الحرامية) وهم الذين يطاردون الشرطة . ويبدأ اللعب بأن ينتشر القصوص في أنحاء المنطقة التي يلعبون فيها حول نقطة الأمان (الأم أو الإمة) عويّتي الشرطة في « الأم » نفسها . وينادي رئيس القصوص بعد قليل من الزمن قائلاً « خلاص » (إشارة البدء) ، فبدأ الشرطة في البحث عنهم ومطاربتهم . ومن يقبض عليه من القصوص يساق إلى الأم ، حيث يوجد حارس من الشرطة . ويجوز لأحد أفراد القصوص أن يلك أسر زميله بمجرد لمسة فيعود للعب . وإذا أصبح المص حراً ، فله الحق في تحرير غيره من الأسرى ، وتنتهي اللعبة بالقاء القبض على جميع القصوص وتبادل الفريقان أماكنهما بعد ذلك . **قارن** محمد عادل خطاب ، الأصابع الريلية الشعبية ، القاهرة ، مكتبة التطوير المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٥ .

(٧٣) **قارن** بانخ ، الراجع السابق ، ص ٤٢٥ .

ب - امتناعها من قبل فئة أخرى لم يحددها « ريل » تحديداً دقيقاً هي « الطبقة الوسطى المثقفة » .

ج - نزولها الى دوائر أوسع وأوسع ، أى الى « الطبقة الأم الشعبية » .

اما مصطلح « التراث الثقافي النازل » (٧٤) نفسه فقد صكه « هانز ناومان » في عام ١٩٠٢ ، واليه يرجع الفضل في تحديده . وقد لخص هولتكرايس مساهمة ناومان في الكلمات التالية : « لقد قام ناومان بإحكام الرأي الذى سبق أن أبداه باحثون آخرون بطريقة تأليفية أخاذة ، ولم يكتف بربطه بموضوع العلم فقط ، وإنما بمنهجه أيضاً » (٧٥) . ويرتبط فكرة التراث الثقافي النازل - بطبيعة الحال - ارتباطاً وثيقاً بمفهوم **هايرلانديت** Haberlandt و **هوفمان كراير** Hoffmann-Krayer بوجه خاص من « الرأى الأدنى » ، كما تعتمد عليهما .

وقد لاقى مفهوم التراث الثقافي النازل قبولاً واسعاً ، ولكنه تعرض لشيء من التعديل أيضاً . فنجد أحد الفولكلوريين مثل **جمومية تابيرنا** Gomez-Tabernal يقول في معرض حديثه عن أسبابنا ان العادات التي كانت مرتبطة من قبل بالطبقة الارستقراطية قد نزلت الى المستويات الشعبية حيث لا زالت سارية المفعول ، بينما تكون قد استؤصلت تماماً من بين جماعات المستويات العليا .

ومن الشواهد العديدة على هذه الحركة التي يقوم بها التراث من املى الى اسفل ، تأثير بعض التيارات العالية المرتبطة بالمدينة وسكان المدينة اساساً على نوع معين من الأدب الشعبي هو الأدب الشعبي الحضري ، أو ما يسميه رشدى صالح « أدب الفكرة الوطنية » . فقد ساد هذا النوع من الأدب الشعبي : « أطار حضارى من نوع لم يتسن لمصر من قبل ، يكفى أن نصوره من زاوية النشاط السريع المتصل بأوروبا بدل الشرق ، الخاضع لتأثيرات مدنيته العالمية . ويكفى أن نقول عنه انه ذلك الاطار الذى ما يرحمتمد من المدينة الى القرية ، ومن الطبقة الوسطى الى الطبقات الشعبية ومنها الفلاحون ، والذى يحمل معه لا فلسفة حضارية جديدة على مصر فحسب بل وهزات تتوالى عليها ، كما تتوالى على العالم ، تزيد التناقض الجبرى بين التيارات الحضارى التقليدى وما ينجم عنه والتيار الحضارى الحديث » (٧٦) .

ويمكن أن نسوق مزيداً من النماذج على هذه الحركة من املى الى اسفل من دنيا الألعاب الشعبية . من هذا مثلاً لعبة « التحطيط » التى كانت يلعبها السادة فيما مضى . فقد نزلت الآن الى الطبقات الدنيا ، ولكن الرقيقة فقط (٧٧) . كما حدث تطور مماثل بالنسبة لكرة القدم ، يقول عنه « أحمد الصباحي عوض الله خليل » بمناسبة حديثه عن تاريخ لعبة « الكرة الشراة » : « يرجع تاريخ هذه اللعبة عندنا الى تاريخ دخول لعبة كرة القدم الى مصر (على يد الانجليز) . فعندما أحس الناشئون من الطلبة والعمال بضرورة موازلتهم للعبة كرة القدم ذات الامكانيات الكبيرة من ملاعب فسيحة وأدوات وملابس غالية ، راحوا يصممون كرة من الجوارب القديمة محشوة

(٧٤) X German = Gesunkeves Kulturgut

(٧٥) قلبن هذه لفظة عند هولتكرايس ، الرجوع الدكتور .

(٧٦) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، صفحتى ٥٥ - ٥٦ .

(٧٧) قلبن عادل خطاب ، الرجوع السابق ، ص ١١٢ وما بعدها .

بعدد من الخرق واللغافات حتى تمسائل بعض الشيء كرة القدم الجديدة المصنوعة من الجلد الثمين . وراحوا يلعبونها ككرة القدم تماماً بتخفيف في بعض القواعد والاصول تمهيداً لزاوالتهم كرة الكبيرة ذات المهارات الفنية الواسعة . . (٧٨) .

على اننا يمكن أن نفترض بالنسبة لكل مجتمع متحضر أنه كان يعيش في الماضي في مرحلة من تجانس البناء الاجتماعي الى الحد الذي كان يسمح بوجود حركة متجانسة للتراث الثقافي عبر المجتمع كله دون تأثير لظروف تكوينات طبقية أو طائفية معينة . ولو أنه يحد من إطلاق هذا الحكم العام أنه حيثما عاش البشر في مجتمع واحد ، فلا بد وأن يتولد من هذه المعيشة المشتركة سادة ومسودون . ولا بد أن يختلف الموقف الفكري لكل منهم تبعاً لموقفه على خريطة السلطة في المجتمع . بحيث أنه يمكن القول أن هذا الموقف الفكري يماثل الى حد ما موقف الطبقات المختلفة في ظل المجتمع الحديث .

ويعرف تاريخ الأدب الشعبي نماذج لكل من الوقفين . فقد روج أصحاب السلطة لفكرة ازلية التسلسل الطبقي الهرمي ، وهي الفكرة التي شاعت في العادات والتصورات المثالية والأخلاق ، وبالتالي في محتوى الأدب . أما النظرة الثانية فعلى العكس منها تماماً . وتفسر بأن لها اصولها التاريخية أيضاً حين كان المجتمع قائماً على المساواة الفطرية البدائية ، وحين استمدت مادة حياتها من تمردات المسودين التي لم تنقطع عبر التاريخ (٧٩) .

ومن الممكن أن تتم عملية النزول هذه بطريقة طبيعية أو تلقائية دون أي مساعدة أو تعجيل من أية جهة في المجتمع أو خارجه ، ولكنه من المحتمل أيضاً أن تتم طبقاً لخطة مرسومة وبطريقة ارادية متعمدة . وقد عرفت المجتمعات دائماً ابتداءً ثمة من **الوسطاء المحترفين** الذين يقومون على نقل هذا التراث من طبقة الى أخرى ، وهم ينتمون على نحو ما الى الرأق الأعلى المثقف . ويقوم هؤلاء الوسطاء على خلق تراث استهلاكي يخضع الى حد ما لخطوط الذوق الفسردى - يصلح للتداول بين جماهير الطبقات الدنيا . ويتمثل هذا في الفن الشعبي وفي « الموشات » على السواء ، في الكتب الشعبية والدرامسا الشعبية وغيرها ، والملاحظ هنا أن اتجاهات « تربية الشعب » و « تثقيف الشعب » . . الخ ذلك من السياسات تلعب دوراً له شأنه في تحقيق هذه اللمية .

وهناك نماذج من بعض الروايات التي كانت متداولة بين الطبقات العليا أساساً ، ثم كتبت بعد ذلك للجماهير ، وأصبحت تحتل مكانة اثيرية في نفوسهم .

ولا يخفى علينا هنا الدور البارز الذي يلعبه المدرسون ورجال الدين في هذا الصدد .

الحركة من اسفل الى اعلى :

على اننا نجد كثيراً من علماء الانثولوجيا والفولكلور قد رفضوا البالغة في تأكيد حركة التراث الثقافي « من اعلى الى اسفل » بشكل متحيز . واتهموا أصحاب هذا الاتجاه الدبسن تطرفوا في وضع التخرجات التي تخدم نظريتهم بأنهم يتجاهلون أن هناك الى جانب هذا الاتجاه

(٧٨) الصباحي موفي الله ، الرجوع السابق ، ص ٢١ .

(٧٩) رشدي صالح ، الرجوع السابق ، صفحات ٦٥ - ٦٢ - ٦٤ .

- رغم التسليم بأهميته الفائقة - تيارات واتجاهات مغايرة ، أو على الأقل يقللون من شأنها . ولهذا يفترض هؤلاء الدارسون وجود ما أسماه فوستر « العلاقات الدائرية » التي يفسرها على النحو التالي : « ... أننا هنا بصدد ظاهرة دائرية تعرض فيها الثقافة الشعبية للأثر والاختصاص من خلال الاتصال بمنتجات الطبقات الاجتماعية الفكرية والعلمية . كما تقدم الثقافة الشعبية بصفة مستمرة - وإن كان بدرجة أقل - مساهمات لهذه المجتمعات غير الشعبية » (٨٠) . ويسرى فوستر فيما يتعلق بالدين ، ونظام الحكم ، والتعليم والاقتصاد أن « الحركة تكون غالباً في اتجاه واحد : من الداخل إلى الخارج ومن أعلى إلى أسفل » . وهكذا يتردد فوستر في أن يفضي على « الشعب » نفس القدرة البارزة - التي تتمتع بها الدوائر العليا في المجتمع - على توصيل ثقافتها في اتجاه « راسي » .

الأمر هنا من ناحية أخرى بعض الدارسين الأوروبيين الذين لا يقبلون فكرة تحديد نطاق العلاقة الدائرية على هذا النحو . فهم ينطلقون من نظرة إيجابية للطبيعة التلقائية للثقافة الشعبية (٨١) ، قائمين بالتأثيرات المتبادلة التي تتم في « عملية اختصاب وتلاحم متبادل مستمر » ، و « التيارات المترددة التي تتقاطع أفقياً ورأسياً » . بل إننا نجد فولفرايم Wolfram يتحدث عن « التراتب البدائي الصاعد » ، ومؤدى الفكرة المعروضة هنا أن هناك عمليتين متساويتين ، وقد يحدث أن تسيطر إحداها على الأخرى . ولكن هذا يتوقف على الظروف والملايسات ، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة .

وبهنا في هذه الفقرة الفرعية إن تنابع حركة التراث من أسفل إلى أعلى داخل البناء الاجتماعي . أي أن تستمر الطبقات العليا بمضات التراث الطبقات الدنيا . على أنه من الملاحظ أن العصور التاريخية لا تشجع بنفس القدر الحركة من أسفل إلى أعلى ، على خلاف الحركة من أعلى إلى أسفل التي لا يخلو منها عصر من العصور . كذلك نجد أن امكانيات الصعود من أسفل إلى أعلى ليست متاحة لكل عناصر التراث الشعبي بنفس الدرجة .

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من أسفل إلى أعلى من ميادين الفكاكة الشعبية ، والحكايات ، والأغاني الشعبية وغيرها .

فبالنسبة للحكايات نجد مثلاً بارزاً في تاريخ علم الفولكلور كله ، وهو مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » للأخوين جاكوب وفيلهلم جريم . فقد جمعاً هذه الحكايات من أفواه الشعب - بغض النظر عن دوافع جمعها - للتداول بين الطبقات المثقفة (نلاحظ أن الطبعة الأولى للجزء الأول من الحكايات طبع منها ٩٠٠ نسخة) فهذه التراث صعد من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا ، وأخذ يتداول فيها (٨٢) .

ثم نسوق مثلاً آخر من مجتمعنا وهو عمليات « تطوير » أو « استعارة » أو « استلهام » بعض الأغاني الشعبية أو الأناشيد الشعبية في مصر ، وفي دول عربية أخرى كثيرة ، كي تكون سلعة تستهلكها الطبقات العليا ، والوسطى (بغض النظر أيضاً عن دوافع هذا التطوير أو الاستعارة

(٨٠) مادة التراث الثقافي النازل عند هوتنوكاس ، نفس المرجع .

(٨١) قارن في سبيل المثال دراسة اريكسون Erikson عن القيادة عند اللاجئين في البلاد الشمالية .

(٨٢) قارن : مارتين ليبس ، الأخوان جريم ، لينيزج : ١٩٧٧ ، ص ٢٥ وما بعدها .

M. Lamm, Die Brüder Grimm

أو الاستلزام، وهو دعم الوعي القومي ... الخ.) فالهم هنا أن تراثاً كان متداولاً بين الطبقات الدنيا، يؤخذ ويصاغ في قالب معين، وأحياناً يتقدم كما هو، للتداول بين الطبقات العليا.

على أن هذه الحركة لا تتوقف عند هذا الحد، إذ من الممكن - وقد حدث كثيراً فعلاً - أن يعود هذا التراث الذي صعد إلى أعلى فينزل إلى الطبقات الدنيا ويكمل بذلك الحركة الدائرية المشار إليها. ولكنه يكون في هذه الحالة - كما هو الموقف بالنسبة لحكايات الأخوين جريم أو تلك الأغاني الشعبية المطورة - قد صيغ في أسلوب شخصي متأثر بشخصية ذلك الفنان أو العالم الذي جمعه أو طوره. فهو لا يعود إلى الشعب كما كان، ولكنه يعود وقد أصابه بعض التحوير والتعديل، ثم أنه عندما يعود، قد لا يقتصر على نفس الفئة - أو المنطقة - التي خرج منها في الأصل. ولكنه يمكن أن يغطي قطاعات أكبر وأوسع داخل المجتمع الكبير. من هذا مثلاً أن بعض حكايات مجموعة جريم كانت قبل جمعها متداولة في مناطق ألمانية معينة، ولكنها بعد أن دخلت تلك المجموعة، وظلت تطبع بانتظام منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً، أصبحت تراثاً مشتركاً لقطاعات مريضة تتجاوز بكثير حدود ذلك الإقليم الذي خرجت منه في الأصل. كذلك الرقصة الشعبية التي تؤخذ من محافظة الشرقية أو من منطقة النوبة في مصر يمكن بعد تصميمها إلى ذوق وأسلوب الطبقات العليا والوسطى أن تعود وتنتشر على مستوى المجتمع المصري كله، فتتجاوز بذلك حدود المنطقة المعينة التي كانت تتداول فيها في الأصل قبل تصميمها.

ويمكن أن يقال نفس الشيء عن الموسيقى. فكثيراً ما أثرت الموسيقى الشعبية على الموسيقى الفنية أو الموسيقى الراقية، وخاصة في فترات نمو الوعي القومي. ولدينا شواهد على استعانة كبار المؤلفين الموسيقيين الروس بأنغام من الموسيقى الشعبية لبعض المناطق الروسية في أوبراتهم وسيمفونياتهم. وكذلك تلاحظ أن الموسيقى الشعبية الألمانية قد تركت في جميع العصور بصماتها على الموسيقى الراقية هناك. ونشير هنا إلى الأنغام والألحان التي استعارها **أوبو بكي** خيرات مثلاً من الموسيقى الشعبية المصرية عند وضع سيمفونيته وسائر أعماله الموسيقية الأوركسترالية.

وهناك نلاحظ أخرى من ميدان التقدير الشعبي: تتمثل في صعود بعض أساليب الاعتقاد الشعبي من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا والوسطى مثل: قراءة الكف، وقراءة الفجنان، وفتح الكونشينة، وتعليق الأحجية، والتعالم على بعض الأشياء كالسيارة مثلاً (وإن كانت تتخذ صوراً مختلفة مغايرة لما هو متبع في الطبقات الشعبية) (٨٢).



خاصة: الأفراد المبعوثون في الشعب

نلاحظ أن عملية نزول التراث الثقافي من الطبقات العليا إلى الجماهير الشعبية العربية ترجع في العادة إلى آثار مثل أعلى لجماعة، أو طبقة، ونادراً ما يكون تأثيراً مباشراً لفرد بعينه. ولا زال

(٨٢) ذلك يمكن أن نجد أمثلة طريقة لعملية الصعود هذه من أسفل إلى أعلى من ميدان الألعاب الشعبية، من هذا وضع قواعد تنظيم وتدريب لعبة الصبا (التحطيط) لكي تصبح صالحة للممارسة على مستوى يليق بالمدارس والمعاهد والكتيبات والأندية، وكذلك انتشار لعبة السجدة - بعد تطويرها تطويراً طليقاً - في المدارس والمعسكرات ومراكز الشباب والنوادي والمصايف ومراكز الخدمة العامة. قارن الصباي موسى الله، المرجع السابق، صفحات ١٤ - ١٥ و ص ٢٧.

التساؤل عن أهمية الأفراد (بغض النظر عن الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها) في صياغة وتشكيل التراث الشعبي ، وبالتالي علاقة الفرد والجماعه ذات أهمية للبحث الفولكلورى (٨٤) . وقد ولجت أكثر من مرة وقيلت فيها اجتهادات كثيرة لم تصب للأسف كبد الحقيقة . فكثيراً ما عزا بعض الكتاب الى أفراد الطبقة العليا المثقفة وحدهم القدرة المبذمة على تشكيل التراث الشعبي . ولا شك في خطأ هذا الزعم على اطلاقه ، ذلك اننا يجب ألا ننسى أنه ليس جميع أفراد الطبقة العليا مبذمين ، وانما قلّة منهم فقط هي التي تتمتع بهذه الخاصية ، هي « صفة » الطبقة العليا ان شئنا . كما لانسى أن ما نسميه « الطبقة العليا » ليس في الحقيقة سوى « طبقة وسطى » تبدو في الظاهر فقط انها كلها مبذمة ، والحقيقة خلاف ذلك . فهي تخضع لمن يقودها ويوجهها شأنها شأن الطبقات والفئات الشعبية العريضة في المجتمع . فالواجب الفردي (وهو ما لا يمكن إلاّ اعتباره ابتداء على الإطلاق) وكذلك التفكير المنطقي ونتائجه (وهو ما لا يرقى بعد أيضاً الى مرتبة الابداع) هو الذى يسيطر على الطبقة الوسطى أكثر من الفئات العريضة من الجماعه الشعبية .

كما نلاحظ من ناحية أخرى أنه ليس جميع الأفراد الذين ينتمون الى الطبقات الدنيا (او الطبقة الأم) يفتقرون الى القوى الإبداعية ، برغم كل الوشائج الوثيقة التي تربطهم بالجماعة . وللأسف فإن كثيراً من دارسي الفولكلور قد افلقوا هذه الحقيقة الهامة ولم يعيروها ما هي جديرة به من اهتمام ، وما يترتب عليها من نتائج . فنحن نصادف بين أفراد هذه الطبقات شخصيات قيادية بطبيعتها او بحكم الظروف التي وضعت فيها ، وشخصيات منحته الطبيعة قدرات إبداعية سخاء ، كما هو الحال في سائر قطاعات المجتمع الأخرى . ومن الطبيعي أن نجد النتائج الإبداعية لانسان الطبقات الشعبية العريضة الموهوب يتخذ سمات فردية مميزة تنم عن صاحبه ، ولكنه ينعكس في نفس الوقت روح الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد وترقى تراثها : فهو يستلهم في لغته الصور التعبيرية للجماعة التي يعيش بينها ، ولكنه يخلق مع ذلك - ومن خلال ذلك - شيئاً جديداً ، جديداً من حيث أنه لم يكن موجوداً هكذا من قبل . ولكن جدته هذه لا توقعه مع ذلك في خطر العزلة الفردية والمبالغة في الذاتية ، فهو ما زال - لكي يحتفظ بشعبيته - صدى لروح جماعته . هو تعبير فردي عن قيم وأسايب ومضامين جماعية متوارثة . ولذلك يحافظ على شعبيته رغم فردية تعبيره .

ومن الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها هانز ناومان Naumann تجاهل هذه الحقائق الكبيرة ، التي حجبت عنه بالتالي رؤية الجوانب الإبداعية لدى بعض أبناء الطبقات الشعبية العريضة .

ومن المؤكد أن هذه الحقائق لا تدعو للاستغراب على الإطلاق ، بل العكس هو الذى يثير الانسان حقاً . السنا نجد شخصيات فردية متميزة مزودة بقدرات إبداعية فريدة حتى بين أكثر الشعوب بدائية وتخلّف . فلهذه الجماعات « طبقتها المثقفة » أيضاً ، فهنا تصادف الشخصيات التي تفهم الأمور أسرع من سواها ، ويمكنها أن ترقى الى معالجة مشكلات فكرية على نحو يفوق سائر أبناء الجماعة . برغم أن هؤلاء الأفراد لا يمثلون « طبقة » بالمعنى الدقيق ، وإنما

(٨٤) نلاحظ قبل الكلام عن دور الأفراد في الإبداع الشعبي ان لفظة « شخصية » أو « لا شخصية » التراث الشعبي أي انتسابه أو عدم انتسابه الى مبدع فرد بالذات قد أشبعها الباحثون دسماً وتعميماً ، وحسبت حسماً نهائياً لصالح الرأي القائل بان مجهولية المؤلف لا تمنى لأشخصية المؤلف . وقد نكث هذه القضية من بين القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين في الفولكلور في مشرقات ولايات هذا القرن . فان يورى سوكولوف ، الفولكلور . قصاياه وتاريخه ، ترجمة حلمى شراوى وعبد الحميد حواس ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ وما بعدها .

هم صفة الموهوبين اذ انهم يفتقرون بصفة عامة الى اى طابع جماعى . وهم كذلك يؤثرون بصياغاتهم الفردية للتراث في زملائهم في المجتمع الذى خرجوا منه ونشأوا فيه .

ولا بد لاي دراسة علمية للتراث الشعبي من منظور سوسولوجي ، ان تهتم اكبر الاهتمام بنصيب الفرد والاسهام الذى يقدمه للتراث القومي . وهو الموضوع الذى سنتفصل فيه القول فيما يلي .

الرواية بين التقليد والإبداع :

أشار دارسو الحكايات الشعبية الاوروبيون في كثير جداً من الدراسات الى وجود أفراد مبدعين في الشعب ، خاصة في مجال قص الحكايات . بحيث كشفت هذه الدراسات عن وجود أنماط واضحة من الرواية الشعبية . فهناك رواية يكون الحكاية بنفس نصها كلمة كلمة كما سمعها ممن قبلهم ، بحيث تستشعر منهم حرصاً بالنسبة الى حد تقديس الكلمات . فاذا احس أحدهم بأنه اخطأ أو التبس عليه الأمر توقف ، وأعمل ذاكرته ، واستعاد السياق ، وبدأ يصحح الخطأ ويواصل الحكاية من جديد . وهذا الطراز من الرواية هو السلي الذي ذكرنا بجملة هو فلان كرابير Hoffmann-Krayer الشهيرة : « ان الشعب لا يبدع جديداً ، وإنما ينسخ فقط » (٨٥) . ونجد وصفاً كلاسيكياً لهذا الطراز من الرواية عند الآخرين يعقوب وفيلهم جريم في حديثهما عن الرواية السيدة فيهمان Viehmann وهي من الرواية الرئيسيين لمجموعتهما « حكايات الاطفال والبيت » ، حيث يقولان :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ في ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهي موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل ان بعض الأفراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص « فيهمان » حكاياتها في حذر وثقة وجوية صادقة ، بل انها تستمتع بما تقصه . وطريقتها أن تسترسل في الحكاية في حرية ثم تحكيها مرة أخرى اذا شاء السمتع ذلك ، حتى يتمكن مع شيء من السران من أن يستلم منها الحكاية . . وكل من يؤمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التي تأتي من انتقال الحكاية من جيل الى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ، عليه أن يستمع الى هذه السيدة ليعرف كم هي تتمسك دائماً بنص الحكاية ، وكم هي حرصية على صحتها ، فهي لا تفر شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها مرة أخرى ، فاذا ما أدركت انها اخطأت في السرد اعادت على التو الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين الناس الذين ثبتت حياتهم على نظام معين لا يتغير ، وهم في تمسكهم بهذا النظام اقوى من ميلنا نحن الى التغيير » (٨٦) .

ويقرب هذا الاسلوب من اسلوب الاطفال في رواية الحكايات التي سبق أن سمعوا ، فتمسك لديهم حرصاً شديداً على التزام النص الاصلي ، وعلى تصحيح ما قد يحسون بأنهم وقعوا فيه من خطأ .

ولسنا في مجال استعراض هذه النماذج المتعددة المتباينة من الرواية . ولكننا نكتفي بالإشارة الى طراز آخر مناقض كل التناسق للطراز السابق ، وهو ما تجمعت لدينا شواهد

(٨٥) فلان ، باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٨٦) فريديش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة الدكتوردة نيفقة ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ١٩٦٥ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

كثيرة على وجوده من الدراسات الأوروبية للأدب الشعبي . ونعني به ذلك الرجل المبدع فعلاً ، الذى لا يكتفى أبداً برواية النص الأصلي ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والإخلاص للرواية التى سمعها لأول مرة . فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها : « لم تنتضج بعد إلى مستوى السرد » فهو لا يحكي كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعها ، وإنما هو يحرص في كل مرة على أن يضيف إليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الأخرى ، ويبرد الحوار حرارة في مواضع معينة وهكذا . فهو يجزى في الواقع معالجة كاملة للقصة التى سمعها قبل أن يرويها . بل إن الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وإنما هو يجدد في الحكاية إضافة وحذفاً وتعديلاً ، في كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد بالنسبة للحكاية ، وإنما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب هانيس Zender عن أحد الرواة يقول أنه كان يحكي الحكاية في كل مرة بنص جديد ، وأنه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الأخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس في النص أو بعض الكلمات فحسب ، وإنما في المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والإبتكار (٨٧) .

فنحن هنا بصدد فرد لا جدال في قدراته الإبداعية . فهو واعي في حرصه على عدم الالتزام بالرواية القديمة كما هي ، أو قل هو متمرد عليها ، يريد أن يرويها على نحو يختلف عما سمعها . ولو أنه ولد في بيئة مثقفة ، وتلقى قسطاً كافياً من التعليم ، واتصل بوسائل التثقيف الرسمي ، لكان عرف طريقه إلى المطبعة بالتأكيد ، ولأصبح قصاصاً كبيراً ، ولاعترف الناس بقدراته الإبداعية .

وما من شك أيضاً في أن الأفراد الشعبيين المبدعين قد مارسوا تأثيرهم على التراث على مدى كل العصور ، لأنهم كانوا موجودين دائماً في الطبقات الدنيا من كل شعب وفي كل عصر . ولا يمكن أن نسر هذا التنوع الهائل والثراء العريض في تراثنا من الحكايات والأساطير والناوادر إلا من خلال تأثيرهم هذا . فهذه التنوعات والروايات المتعددة لحكاية واحدة لم تنشأ من تلقاء نفسها على نحو ما كان يعتقد الرومانسيون . ذلك أن الرومانسيين كانوا يرجعون هذا التنوع إلى « الأخطاء » و « سوء الفهم » و « الاضطراب » وغير ذلك من الأسباب الراجعة إلى كثرة تداول الحكاية ، أو غيرها من مواد الأدب الشعبي . ويرجعونه كذلك إلى الربط غير الواسع بين « موتيفات » متعددة من حكايات متباينة في حكاية واحدة ، وليس إلى الخلق المبدع الواسع . ولكننا لا يمكن أن نفسرها في الغالب الأهم من الحالات إلا من خلال هذه العناصر الإبداعية التي جاد بها الشعب في كل مراحل تاريخه .

وتتفق مع هذا الخط العام نتائج البحوث التي أجريتها في بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي من حياة وأعمال رواة البيلينا (٨٨) والقصص ، والنسوة منشدرات البلكيات ومقيمات الأعراس ، وغيرهم من من ثلث حملة التراث الشعبي . وفي هذا يقول **يوري سوكولوف** في كتابه « الفولكلور الروسي » : « ... كشفت تلك الأبحاث عن الدور الكبير الذي تلعبه في الشعر الشفاهي كل من المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردي . وإلى جانب ذلك فقد ثبت الآن تماماً وتقدم بمئات الأمثلة أن لم يكن

(٨٧) لابان باغ ، المرجع السابق ، ص ٤٤ ، وكذلك المرجع والدراسات المعينة المذكورة هناك .

(٨٨) البيلينا : Bylina ملاحم شعبية روسية .

بالآلاف إن إيا من حملة الفولكلور ، أي كل مؤد للأعمال الشعرية الشفاهية ، إنما هو - في نفس الوقت وإلى حد كبير - مبدعها ومؤلفها . ومن بين هؤلاء الناس منجد : المؤهوبين ومن لا موهبة لديهم ، وذوى الخيال الفني الأصلي والمقلدين الذين يفتقرون إلى خيال مستقل ، والإيسدي الخبرة بالنقش والتي لا تزال في بداية التجربة ، والمتفكهن المرحين ، والأخلاقين التزمتمين : والوماط الذين وهبوا أنفسهم للعقيدة والمحدثين الجسورين ، والرومانسيين الخياليين والواقعيين . وفي كلمات أخرى يمكننا أن نجد بين حملة الفولكلور (أي مبدعيه ومؤيديه) من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والإيدولوجية ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، ما لا يقل تنوعاً في الانماط الشخصية عما نجده في الأدب الفني المدون » (٨٩) . ولكننا نحى أنفسنا من خطأ الوقوع في أي مبالغة ، فنؤكد - بناء على نتائج البحوث العالمية أيضاً - أن من القطوع به أن أمثال هؤلاء الرواة المبدعين ليسوا كثرة على الإطلاق ، شأنهم في ذلك شأن كل العناصر المبدعة الفذة . فهم قلة قليلة لا يوجد العصر بالكثير من أمثاله ، سواهم في ذلك بين الطبقات الشعبية الدنيا ، أو الطبقات المثقفة العليا . لذلك نريد أن تكون على بينة من الصورة العامة النهائية للموضوع وهي : أن الطراز الأول من الرواة - المترجم بالرواية الأصلية التزاماً يصل إلى حد التقديس - هو الشائع بين الشعب . فهو يعيش على افراز القلة المبدعة من التراث الشعبي ، وعلى معالجتهم الجديدة الواعية للتراث الأدبي الذي ولدوا فوجدوه قبلهم .

سمات خاصة للفرد الشعبي المبدع :

أ - في ميدان الحكايات : تبقى في حديثنا من حملة التراث الشعبي نقطة هامة وهي : أن فن السرد - سواء كان من الطراز الأول أو الثاني - لا يمارسه بين الشعب سوى أفراد قليلات دائماً . فليس كل فرد في الجماعة قادراً على قص الحكايات الشعبية . ومن شأن هذا أن يكفل للراوى مكانة خاصة في أعين أفراد جبايته . فلا بد أن نتصور فيهم - كما أشارت كثير من الدراسات - تملكا من ناحية اللغة ، ونزوعاً إلى الخيال ، وطبيعة خاصة متميزة على أي حال (٩٠) .

ونسوق فيما يلي حديث استاذة الأدب الشعبي الألماني **ماريا برنجماي** M. Bringemeier ، عن سمات الرواة الذين عرفتهم في فترة عملها الطويل في جمع ودراسة الحكايات الشعبية ، وهي سمات تؤيدها بشكل مذهل ملاحظاتنا الميدانية الخاصة على العسدد القليل من الرواة الذين سجلنا لهم حكايات شعبية في بعض أنحاء جمهورية مصر . تقول الاستاذة برنجماي :

« أن الرواة الذين عرفتهم لم يكونوا من أواسط الناس أبداً ، فليسوا فلاحين صاديين إطلاقاً تتحدد رؤيتهم للواقع بحدود طبقتهم وانما كانوا دائماً « خارج دائرتهم الاجتماعية Outsiders » ، يتندر بهم الناس في غير قليل من الحالات . وهم يتميزون عادة بنوع ما من الهوايات . ويميل معظمهم إلى الموسيقى ، فيعزف الأوكورديون ، أو أنه كان مطرباً جيداً في الماضي . وبعضهم يزرع الزهور ، والبعض الآخر يمارس التطبيب ، أو رؤية الطالع ، أو يقول نوعاً من

(٨٩) يوردي سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٩٠) قران حديث « يان » Jahn من رواية إقليم التيرول Pommern ، وكذلك حديث « فون هورمان » Von Hörmann من رواية إقليم التيرول Tirol ، عند أدولف باخ ، المرجع المذكور ص ٢٢٢ .

أنواع الأدب» (٩١). وتشير طائفة أخرى من الدارسين إلى أن بعض الرواة يتخصصون في الحكايات ، وآخرون في الأساطير ، وغيرهم في النوادر وهكذا ، ولو أن خبرتنا الميدانية في هذا الميدان لا تؤكد وجود هذا التخصص في قصص الأنواع الأدبية الشعبية في مجتمعنا ، مما يؤكد من جديد أهمية الدراسات الجديدة في هذا الميدان .

ب - في الأغنية الشعبية : وكما هو الحال بالنسبة لأدب الحكايات الشعبية ، يتضح الدور الإبداعي للإنسان الشعبي في الأغنية الشعبية كما هو في سائر أنواع التراث الشعبي . ففي هذا المجال أيضاً نجد التعديلات التي يدخلها الأفراد على النصوص والألحان التي سبق أن سمعوها ، ونجد التنوعات الراجعة إلى إبداع مباشر مارسه أفراد شعبيون . ولا يقتصر الإبداع هنا أيضاً على عصر بعينه ولا على منطقة بعينها ، فهو متواتر في كل العصور وفي كل البلاد .

وعلى أن هناك بعض التقادير ومؤرخي الفولكلور الذين لا ينسبون لهذه القدرات الإبداعية أي مستوى رفيع ويعتبرونها مجرد لعب بمناصير موجودة من قبل . فهذه الأغاني الجديدة في رأيهم ليست سوى تكوينات من عناصر معروفة ، يعاد تركيبها تركيبات جديدة وحسب ، وهذه العناصر مستمدة إما من أدب فني رسمي أيا كان ، أو من أفان شعبية قديمة . فهذا الإنسان الشعبي الحديث في رأيهم ليس هو الذي يفني ، وإنما ينيض في عروقه دم طبقة أخرى أو عصر آخر . والواقع أن هذا الكلام يمكن أن يكون صحيحاً لو أننا طبقنا عليه معايير النقد الفني الرسمي بشكل صارم ، ومن وجهة النظر الفنية الفردية الصريحة ، أما إذا أردنا أن نكون منصفين في تقييمه ، فلا بد لنا أن نعتبره إبداعاً ، مهما يكن تواضع وبساطة القوى المبدعة الصادر عنها .

كما أنه خطأ بالتأكيد أن يذهب البعض إلى حد الزعم أن كل مفن شعبي فرد يسيطر بشخصيته وذوقه على الأغنية الشعبية التي يرددها ، وأنه بعيد تشكيلها إرادياً وعن وهي . ذلك أنه لا يتخذ هذا الموقف سوى الفرد المبدع حقيقة ، أما الغالبية العظمى فهي حريصة على القديم ملتزمة بالتراث غاية الالتزام بأمانة تكاد تصل إلى حد التقديس . وكل من حضر أداء بعض الأغنيات الشعبية يعرف جيداً مدى الخلاف على اللحن « الصحيح » ، والكلمات « الصحيحة » . أما المفن الشعبي المبدع فهو وحده القادر - كما يحدث في حالات كثيرة - على إخضاع الأغنية لأرادته ، وفرض النص واللحن الذي يؤديه .

ج - في مجالات أخرى : ولستنا في حاجة إلى استعراض هذه المسألة بالنسبة لسائر أنواع التراث الشعبي الباقية الكثرة ، من أدب ، إلى فنون ، وثقافة مادية . ففي الفنون الشعبية مثلاً نجد الطابع العام الشائع ، سواء في الخانات أو « الموفيات » الزخرفية ، أو الألوان ، الخ ، ولكنك تجد مع ذلك صائناً شعبياً يفوق صائناً آخر ، ويجدد في كل عمل يخرج به . مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن له أسلوبه الخاص ، ودوره الإبداعي المتميز في هضم وإفراز هذا التراث القديم ، الذي تعاقبت عليه الأجيال عبر عشرات ومئات السنين .

ولعله مما يؤكد هذا أيضاً الإشارة إلى ميدان الرقص الشعبي ، فالرقصة واحدة ، في زبها ، وحركاتها ، وإيقاعها ، وربما الموسيقى المصاحبة لأدائها ، ولكنك تلحظ دائماً تمايزاً في الأداء بين

(٩١) قرن باخ ، المرجع السابق ، ص ٢٢٢ ، وهذه هي نفس النتائج التي توصل إليها « مانياس ستندر » Zender في دراساته ومجموعاته في منطقة الأيفل في شمال غربي ألمانيا . فالتن :

M. Zender. Sagen und Geschichten aus der Eifel, L. Röhrich eid Verlag, Bonn, 1966

الرافقين ، على نحو يؤيد ما نذهب اليه هنا ، مع وضع هذا الإبداع في الحدود الخاصة به ، دون إطلاقه في مبالغة وأسراف .

كذلك الحال بالنسبة لسائر أنواع العناصر الشعبية من بناء المسكن ، والزي ، والعادات ، والعباب الأطفال ، بل والمعتقدات الشعبية . فنلاحظ بالنسبة لهذا الميدان وخاصة السحر ، أن السحرة يتفاوتون كأفراد في تنوع وعمق ثقافتهم السحرية وخبرتهم ودرجة علمهم . . الخ . بحيث أننا كنا نجد في دراستنا لعدد من المشتغلين بالسحر في بعض جهات مصر أن الوجوديين منهم في منطقة واحدة أو حتى من تنطلقوا على بعضهم لا يكتبون نفس الوصفة أو يرسمون نفس الشكل بنفس الدقة والمواصفات . فهذه الاختلافات وغيرها ترجع الى عوامل فردية . (١٧) .

خلاصة :

من هذا يتضح أن ما أوردناه من شواهد يؤيد ما ذهب اليه **هاين لاندت** M. Haberlandt عندما قرر : « أن من أطرف وأهم وأجبات علم الفولكلور أن ينتبه الى وجود أولئك الأفراد المبدعين - الذين يمكن معرفتهم بالاسم - في كل مجال من مجالات الثقافة الشعبية الحية بين الناس . وعليه يتحتم علينا أن نعدل بعض الشيء من مفهوم : « الثقافة الشعبية الجماعية » . ذلك أن الإبداع الثقافي الفردي كامن في كل ثقافة جماعية من هذا النوع ، والفرق بين شعب وآخر وعصر وآخر هو في عدد واساليب هذه الشخصيات الإبداعية المبدعة » .

حقيقة أن علم الفولكلور لا يركز بالدرجة الأولى على فردية الإبداع الشعبي ، أي على الصورة الفردية التي يخبر بها التراث الى الناس . وإنما هو يهتم أولاً وقبل كل شيء بالشيء المشترك الشائع بين الأغلبية . ولكننا نوضح هنا أن فهم هذا الشيء المشترك الشائع لا ينشئ الا من طريق أخذ هذا الشيء المنفرد في الاعتبار أيضاً ، ودراسة حياة حملة هذه المنتجات الشعبية المنفردة التمسمة بسمة مبدعيها . فكثير من الصور التي اتخذها التراث المشترك لا يمكن فهمها حق الفهم دون اعتبار دور القوى المبدعة للانسان الشعبي الفرد . فتحديد اسهام هذا الانسان الفرد في التراث الجماعي للشعب أمر لازم تحتمه اعتبارات منهجية فائقة القيمة .

القوة الإبداعية للشعب :

تعرض إبداعات الأفراد الموهوبين من أبناء الشعب لنفس المصير الذي تتعرض له عناصر التراث « النازلة » من الطبقات المثقفة العليا . فبالرغم من أن مبدعها الأصلي قد يكون معروفاً بالاسم في البداية ، إلا أنها سرعان ما تدخل كتراث مجهول المؤلف ضمن الدخيرة الشعبية الفنية ، التي لا يمكن لمبدع فردى أن يدعي إزاده أي حق شخصي ، وسرعان ما يتسلم فوقها نفر من الأفراد المبدعين من جيل لاحق فيطوعونها للدوقهم ويخضعونها لإرادتهم . وهنا تبدأ على وجه الخصوص عملية التمديل والتحوير التي يشارك فيها الكثيرون من حاملي التراث الشعبي - من غير وهي في اغلب الحالات - والتي يبدو فيها تأثير أوجه القصور الراجعة الى التوارث الشفاهي . كما يحدث بالنسبة للحكايات الشعبية أو الأغاني مثلاً ، وأنعني هنا التمديلات التي تطرا على النص بفعل قصور في الذاكرة ، أو خطأ في السمع أو الربط غير الواعي بين « موتيفات » من حكايات أو أغان مختلفة ... الخ . وهكذا يشارك في تشكيل ما نسميه التراث الشعبي عادة عدد

(٩٢) قانون عليا شكري ، الراجع السابق ، ص ٢٠٥ وما بعدها ، وكذلك محمد الجوهري ، استخدام اسماء الله في السحر ... الملحق الثاني (تقرير الحراسة الميدانية) .

لا حصر له من الناس ، هن وعي أو دون وعي منهم . لذلك فإتانا نضع نصب أعيننا تلك الكثرة الهائلة في عدد المشاركين في التراث الشعبي عندما نقول : **إن الشعب** (أي أفرادا كثيرين من بين صفوفه) **قد خلق التراث الشعبي أو أساهم في خلقه** . وهذا الظرف الذي يستبق تقريبا كل عنصر فردي واضح هو الذي يجعلنا نقول بالنسبة للأغاني الشعبية مثلا أنه : « كما لو كنا قد شاركنا جميعا في خلقها » (٩٢) . وقد قدم **أرنست ماير** E. Meier وصفا بارعا لهذا الموضوع ، ولو أنه ينصب بالطبع على الحالة النموذجية فقط . يقول ماير : « إن الأغنية الصغرى كالأغنية الطويلة سواء يسواء إنما هي إنتاج شخص مبدع ذي موهبة شعرية . ولكن حينما يوجد في مثل هذه الأغنية تعبير معين : أو اصطلاح ، أو صورة غير موقفة كل التوفيق أو غير مفهومه للكافة ، يعمد الشعب إلى تغييرها من لقاء نفسه ، ويجعل كل أجزاء الأغنية يسيرا على نطقه ويسيرا على فهمه على السواء . وبهذه الطريقة يساهم الناس كافة في خلق الأغاني الشعبية ، وهذه المشاركة هي التي تسمو بالمستوى الفني للأغنية الشعبية إلى الحد الذي يجعلها - بشكلها الدائع المتداول - فوق مستوى الفرد المبدع » (٩٤) . ولا يمكن أن نغتر على صورة لهذه العملية أكثر وضوحا من تلك التي تظهر بهافي ميدان اللغة ، وهي ذلك الجانب من التراث الذي تشارك الجماعة كلها فعلا في حمله وتناقله ، والتي تعتبر بذلك مثالا فريدا للإبداع الجماعي ، لا بدائيا أي عنصر آخر من عناصر التراث الشعبي . على أننا نجد مع ذلك نفس العملية في شتى عناصر التراث الأخرى ، كالعادات ، والأزياء والمعتقدات . الخ . على نحو لا يستوجب منا أن نتوقف عنده بشكل خاص .



سادسا : رؤية تغير التراث الشعبي من منظور سوسيولوجي

لو اتينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الأصلية ، لنبين أن الكثير منها يحتضر فعلا أو في سبيله إلى الاحتضار في المستقبل القريب . فالمساكن في الريف وفي المدن على السواء لم تعد في الغالب الأعم من الحالات ثبني وفقا للأسلوب والنظام التقليدي المتوارث . وحتى لو حافظ أحدهم على النظام القديم للمساكن الريفي ، فإنه يعطى نفسه حرية التعبير تبعا لهواه أو وفقا لما تمليه عليه ضرورة ملحة . قد يقول البعض أن هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفي القديم سائدا فيها ، ولكن الحكم العام ، سواء عندنا في العالم العربي أو خارج العالم العربي ، أن هذا الأسلوب وهذا النظام في سبيلهما إلى التقهقر . فلن يستطيعا الصمود طويلا أمام زحف التصنيع وزحف التحضر . وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموما ، من التخليط بكل أنواعه - ضرورة حيوية لإفناء عنها . ونفس الكلام يمكن أن يقال ولكن بدرجة مخففة عن الزي الشعبي . أما اللهجات المحلية فقد بدأت هي الأخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيائها . ومن أبرز مصادر توجيه هذه الضربات : لغة الصحافة ، والإذاعة المسووعة والرئية ، وما إليها من وسائل الاتصال الجماهيري . هذا بالإضافة إلى أنواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التي من شأنها أن تجمع أبناء مناطق مختلفة - سوبالتالي

(٩٢) النص من « ليونور شتورم » Storm أوردته « ياخ » على صفحة ٢٥٠ .

(٩٤) النص من أرنست ماير ، أوردته « ياخ » على نفس الصفحة .

أصحاب لهجات مختلفة - في مكان واحد ، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات ببعضها ، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر . من أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً ، المدارس ومعاهد التعليم ، على اختلافها ، ومعسكرات الجيش ، خاصة حيث يجري العمل بنظام التجنيد الإجباري . كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هي الأخرى التي التقهر ، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية إلا في القليل من المناطق ، أما في سائر أنحاء البلاد وقطاعات المجتمع فتتمزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجي المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة (٩٥) .

والملاحظ على كل الأمثلة التي ضربناها أنه لم يكن هنالك عامل قهر خارجي يدعو الناس إلى الحفاظ على القديم . فظروف العصر هي عامل التأثير الأبقى والأدوم وهي قادرة على فرض نفسها في النهاية ، وإن اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن فئة اجتماعية إلى فئة أخرى ، ولا حاجة بنا إلى استعراض جميع مبادئ التراث الشعبي للتدليل على هذه الحقيقة ، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام .

على أن هذا القديم لا يذهب هكذا إدراج الرياح ببساطة ، ولا يختفي كلياً دون أن يبقى أية مخلفات أو رتوش في الصورة العامة ، ولديناميثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية . فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هي الأخرى سطوتها القديمة ، خاصة منذ أخذ القانون الوضعي يحل تدريجياً محل القانون الشعبي التقليدي (المرفق) ، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة ، وهي السطوة التي كانت السند الأساسي لكل عادة ولكل تقليد شعبي . وكلما امتد تأثير القانون الوضعي واتسعت دائرة نفوذه ، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية . ولم يعد بوسع هذه العادات والأعراف أن توقع المقاب بالمخالف ، كما كان يفعل القانون التقليدي ، وأقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجانها للمخالف ، وفقدت الصابة بذلك كثيراً من المراسيم والتفاصيل المصاحبة لها . حقيقة أن الفرد لن يخرج هكذا مراحلة وكنية عن المادة والعرف ، فالإلزام الاجتماعي ما زال قائماً ولكن من المألوف أن نجدته يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها . وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة بأحياء مواسم السنة ، والأحداث الكبرى في حياة الفرد والأسرة وهكذا . أما دنيا العمل التقليدي فقد فقدت كل عاداتها وتقاليد المتوارثة أو كادت تحت سطوة التنظيم الصناعي الحديث والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد . غير أن نفس ظروف هذا المصنع الحديث قد شجعت على وجود مواد جديدة واتخاذها هي الأخرى شكلاً محدداً وثابتاً إلى حد ما (أي تقليدياً أو جمعياً على نحو ما) . ولو أننا يجب أن نلاحظ أن الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس في التنظيم الرسمي الجديد ، وليس نمواً تقليدياً كاملاً .

فإذا افترضنا أن التاريخ الشعبي كان قد عمل في مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الأنواع

(٩٥) « فلهلم بريول » هاجلة والخبيرة للجانب السوسيولوجي في دراسة الفولكلور ، وفيه نسخة خاصة على إسهام الثقافة السوسيولوجية في توضيح نقطة غير التراث الشعبي ، فإن مقالته :

W. Brepol, "Das Soziologische in der Volkskunde", in: "Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde", 4. Jahr., Bonn, 1953, PP. 245-275.

القصص الشعبي

عندما كنت اعد رسالتي لنيل درجة الدكتوراه في موضوع **الف ليلة وليلة** ، هالتي هذا الخضم الكبير الذي ألف حول أصل الليالي مهملاً أي موضوع سواه . ولم تكن آنذاك معترفتي بالدراسات في المأثورات الشعبية قد اتسعت كما كان يجب لها أن تتسع ، فلم أستطع أن أفسر هذا الاهتمام من قبل المستشرقين والعلماء إلا بأن شيئاً من الشعور القومي قد أخذ يخف ، وأن فكرة تلاقي الشعوب في كل مراحل التاريخ قد أخذت تحل محل تفرد شعب دون غيره بأمجاد تاريخية وفنية تزداد كلما زاد احساس العالم بغفر انتمائه الى الامة التي ينتمي اليها . لذلك اردت ان ادرس دراسة جديدة ، دراسة تمتد على النص نفسه وتحاول من خلال النص أن تبين خصائص ومميزات وربما اصولاً ايضاً .

ولقد لفتني بشكل واضح نص في مقدمة قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » ، عندما يمتدح القاص قصته ، وهو كثيراً ما يفعل ، ولعل العبارة المعروفة : « ان قصتي عجيبة لو كتبت بالابر على ما في البصر لكأنت عبرة لمن اعتبر » تمثل بعض ما كان يسوقه القاص الشعبي في صدر قصته ترفيهاً للسامع وتشويقاً له . ولكن قاص قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » له

* الدكتوراه سهر القلماوي - استاذة الادب العربي الحديث بجامعة القاهرة سابقاً ، عضو المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية كما شغلت منصب رئيس الهيئة العامة لتأليف والنشر بوزارة الثقافة في (٢٠٠٤ ع) من اهم مؤلفاتها ، الف ليلة وليلة واحاديث جنات ، والحكاية في الفولكلور ، العديد من الترجمات والمقالات .

شان آخر . لقد وضع أيدينا على حقيقة هامة لرداد أهميتها على مر السنين واختلاف الباحثين، وهي أن هناك عوامل أساسية تؤثر في تطور القصة الشعبية وتلقى عليها ظلالاً عبر الزمان والكان الذين تنتقل بينهما . وأهم هذه العوامل منصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة . يروى رادى قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » أن ملكاً شغوفاً بالقصص قد أسرف في بلل ماله به ورفده للقصاص . فاختلف معه وزيره بسبب هذا ، فاستنجد الملك بالتاجر « حسن » ليأتي له بحديث غريب (١) - قصة - لم يكن قد سمعه قط ، ليتحدث به الوزير . وأرسل التاجر مماليكه الخصة في البلدان المختلفة بحثاً وراء هذا الحديث . وقد اختار أن يكون سمسر (٢) « سيف الملوك وبديعة الجمال » . وتقنع مصر والشام من نصيب خامس هؤلاء الممالك ، الذي يصادف في مدينة دمشق قاصاً هرع الناس ليجدوا لهم مكاناً قريباً في حلقته . فجلس الملوك مع الناس نسع والتد . وانتهى القاص من قصته ، ولكن الملوك يريد قصة بعينها ، هي سمر « سيف الملوك وبديعة الجمال » . لذلك هو يسأل القاص منها فريد بأنها عنده . ويدخله القاص في بيته ويعطيه دواة وقلماً وقرطاساً ويعطيه الكتاب . فإذا ما نقل القصة لقرأها على الشيخ القاص وصححها له ثم اشترط عليه ألا يقصها إلا على جمهور معين من السامعين لشرف مقامها . ويعود الملوك إلى سيده ، ويستحسن الملك قصة التاجر حسن ويحفظها عنده في الخزائن ليطلعها له التاجر حسن كلما سئم أو مل فاشتاق إلى سماع القصص .

وكانت هذه الإشارة الواضحة من نفس كتاب الليالي دليلاً واضحاً على تفرد هذا الكتاب بنوع معين من القصص ، تمثل خصائص مرحلة الكتابة الأولى . فلهذه القصص لم تجمع من افواه القاص مباشرة وإنما أصل الكتاب (في مقدمته) نص مكتوب مترجم من الفارسية أو الهندية قبل الفارسية ، وكونه أصلاً نصاً مكتوباً يجعل للقصص فيه خصائص هذه المرحلة من مراحل تطور القصة الشعبية .

والذي بدأ علماء الفولكلور يتنبهون إليه حديثاً في دراستهم لتطور القصة الشعبية هو هذا بالذات : ما علاقة الفنان الفرد بتطور القصة وانتشارها واختلاف بعض معالمها ، وهل أثر الزمن ، أو مرحلة الحضارة ، أو خصائص البيئة ، هي المسئول الأول عن التطور والاختلاف ، أم أن هناك فن القاص يتدخل بشكل أقوى من كل هذه العوامل . كان القاص فيما يقولون مجهولاً ، أو هو الجماعة ذاتها ، وكان أثره متضالاً ، ولكن البحث الحديث أثبت أن القاص له شأن أي شأن في تطوير القصة وانتقالها وانتشارها في بيئات بعينها ، وأن القصة إذا وصلت إلى مرحلة الكتابة كان ذلك إيذاناً ببروز أثر القاص الفرد . بل كان ذلك إيذاناً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعقريته الانبساط الفرد الفنية . والاتجاه نحو الرقى في الحضارة كما نعلم اتجاه لا يراى خصائص الفرد وعقريته .

وموضوع علاقة القاص بالجماعة وأبرز خصائص الجماعة في نوعية القصة ومميزات الأفراد أو القاطع التي يتكون منها بناء القصة كاملاً ، موضوع لا يحسم بهل يا يقول جودى عملاق القصة الروسي : « كل إنتاج فنى لفنان عظيم هو في نفس الوقت صدق لتقافة الشعب كلها » . أو بهل يا يقول غير من أن القصص الفرد هو نتاج بيئته ، وهو ميثل لوجدان شعبه

(١) ٤ و ٣ : انظر مقدمة « الحكاية الشعبية » للمكتوب محمد بن يوسف بن سبابة الجبلي (٢) مماليكه الخصة : أي القاص الذي يجمع بين القصة والحديث . (٣) سمسر : أي الذي يجمع بين القصة والحديث . (٤) الحكاية : أي القصة الشعبية .

واميته . فإن مثل هذه الأقوال العامة لا تؤدي بنا إلى كثير من معرفة خصائص التطوير . ومراحل الانتقال . ويثبت في القصص الشعبي ، ذلك أن القصة الشعبية لا تنمو بفكرة طارئة ، وإنما هي تراكمات خصائص الفرد والبيئة . كان هناك قاص فرد في زمان ما ، ولا يمكن أن يكون الأمر إلا هكذا ، ثم لعبت الجماعة دورها تحويراً وتطويراً وحفاظاً على القصة ، وربما نقلت لها ، على لسان من هم ليسوا بتخصص ، إلى يثبات أخرى . إن معرفة دور القاص الفرد في القصص الشعبي أمر جد عسير ، خاصة أن أكثر هذا الشكل الأدبي أصالة ما يجمع مباشرة من شفاه الرواة ، وبمجرد أن يكتب القاص كتاباً ونعثر على نسخة من هذا الكتاب ، تبدأ حياة هذه القصص في الدبول ، لأنها تدخل المعامل ، وإثبات ونماذج للدراسة ، ولا تؤدي بعد ذلك دورها الذي كانت تؤديه وهي قصة شفوية ، إلا أن يتاح لها فنان فرد يعيد صياغتها ويؤلف - استيعاء منها - جديداً من القصص .

ولنوضح الأمر ، يجب أن نقف أولاً لنتمثل بعض الأمور الهامة . إن القصة - كما أسلفنا - يؤلفها فرد ما في زمان ما ومكان ما ، ثم يروى الرواة ، فتأخذ من الجماعة وتعطي ، بما تليق على القاص من رغبات وتعكس له من تعاملات . وفي عملية الأخذ والعطاء تتجلى خصائص الجماعة البيئية والمقائدية والتاريخية والجسدية . ثم يأتي دارس كما فعل الأخوان جريم (Grimm) في مجموعة « قصص الأطفال والبيوت » وهدفها ليس الدراسة وإنما الامتاع ، فيعملان فيها . فيما التفتنا من شفاه الرواة أو من بعض مخطوطات عثرت عليها ، ولهما رواية هامة (يذكر أنها هي السيدة **فيهماني**) وبمادنا بعض المعلومات عنها ؛ لكنهما لا يتقيدان بالأصل ، فيخرج لنا المجموعة صالحة لأن تلك قراء القرن التاسع عشر ، الذين يستعملون الكتاب ولا يتحققون حول قياس . ويأتي شاعر مبغري مثل جوسته فيستلهم بعض هذه القصص مثل قصة الحائك الذي تزوج الأميرة ، أو الحداثي التي ترى مرة واحدة فيشقى المرء شوقاً إليها ويقضي جزءاً من العمر بحثاً عنها ، أو قصة الجبل المنفط الذي تتخطم عليه السفن ، أو قصة الأميرة التي تخدمها أيد خفية . . . الخ ، فيخرج لنا منها أدباً في أرقى مراتب البراعة الفنية .

من هذا نرى أن مرحلة التبدوين مرحلة هامة . ومن الأمور الجوهرية أن نعرف هل هذه القصص مجموعة من الشفاه فقط ، أم أن النص المكتوب مصدر من ضمن مصادرها . ذلك أن خصائص المقبرة الفردية في النص لا يمكن أن تتوارث أو أن تنتقل شفاهاً سليمة عبر زمان ومكان . ويشير الباحث الفولكلوري الجري **جيو أورتوتاي** Gyula Ortutay في دراسته التي إفردها لقصص شعبى مجرى اسمه **فيدكس** (٢) هذه القصة ، ويتساءل إلى أي حد يمكن نقل خصائص الملكية الفردية شفاهاً عبر أجيال ، فيقول : « إنه بالتجديد في هذا الترتيب بين التراث محفوظاً عن طريق الفرد ، والتراث محفوظاً عن طمس طريق الجماعة ، نجد مفتاح فهم طبيعة القصة الشعبية . وإذا نظرنا إلى أحدهما دون الآخر ، فثابتاً نتج في خلا جسيم » : ليس الأمر : « في نظرنا عند الباحث ، توحيده بين الفرد والجماعة » ، حتى فيما يتعلق بالتراث ، ذلك أن طريقة الفرد تختلف اختلافًا ملحوظاً عن طريقة الجماعة في الحفاظ على هذا التراث . وتظل تشكل الفنان الفرد قائمة لا يحسمها أنه يمر من وجدان الجماعة من خلال وجدانه الفرد ، لأن ثمة خلافاً بين طبيعة الوجدانيين حتى في قضاها للتراث المشتركة .

إنها رحلة أخرى يرزحها النص الشعبي ، لا يمر زمان ومكان ، يقدر ما هي رحله معقول بين

(٢) « فيدكس يروي قصصه » أورتوتاي ، بوباجيت مطبعة ١٩٩٠ ، ج ١ ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١

أدب شعبي أنتجه الفرد ، الى أدب شعبي تأثر بالجماعة وأصبح معبراً عنها ، الى أدب شعبي ينتجه فرد تلهياً أو استيحاء ، ثم في النهاية ، الى أدب رفيع للغاية ينتجه فرد بذاته ، معروف باسمه وبخصائصه . والتخفيف في وظيفة القصة وفي الجمهور ، من جماعة تسمع ، الى فرد يقرأ في كتاب مطبوع ، هو المسئول من تطورات كثيرة تحدث لنفس القصة عبر هذه المراحل المتطورة من زاوية الفردية والجماعية والثريما في مادة القصة وشكلها .

والاهتمام بدراسة القصة يتغير تبعاً لذلك ، فالقصة الشفاهية التي تدل على اشتراك الجماعة في صورتها أصبحت تهتم علماء الأنثروبولوجيا والآنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ .. الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور - وفي صورتها الرقيقة تصبح هامة لنقاد الفنون والدارسين لمقربة الفرد ... ولكنها - في شكلها الأول وشكلها الأخير - ما زالت تأخذ من الجماعة وتعطي ، وتتفاعل معها اما عن طريق القصص المجهول أو عن طريق الكاتب المبعري المسروق وان كانت في الأولى تتغير وفي الأخيرة هي ثابتة .

والطريق الذي يتبعه الدارسون في تصنيف القصص ووضع جداول لها هو نفسه الذي يتبعه القاص عندما تبدأ عملية الكتابة تبرز خصائص الفردية فيه . فالأخوان جرم أخرجوا كتابهما الهام بعد أن اتبعا الطريقة التالية : جمع كل ما أمكن جمعاً في ألمانيا من صيغ مختلفة للحكاية الواحدة (٤) ومن هذه الصيغ مجتمعة يخرج الجديد مكتلاً شاملاً لكل ما اختاروا من مختلف هذه الصيغ . هي عملية اختيار من مجموعة صور لأخراج صورة جديدة تؤدي غرضاً جديداً في ظروف قد تضررت . وهما أيضاً لا يدونان كل ما سمعا ، وإنما الاخ **يعقوب جرم** يشترط شروطاً في الحكاية التي يجمعها ، وهي أن تكون كاملة ، وأن تكون مشوقة في نظره . والاخ **وليم جرم** ياتي بدراسته اللغوية فيعبد النص على أساس متين من دراسة طويلة للغة الألمانية القديمة . ولقد واجها صعوبة يفرضها الفرق بين البنية الشفوية للقصة والبنية المكتوبة . فالمدول عن الشفاهية والمواجهة يفقد النص رونقه ما لم يكن الكاتب ذا دراية بالأسلوبين يمكنه من أن ينقل من الشفاهة الى الكتابة دون أن يعرض الرونق والجاذبية الأسلوبية لخطر الفقد أو الدبول .

وهناك فرق كبير بين جامع القصص الشعبي للتسليّة - كما فعل الأخوان جرم - وبين من يجمعها للدراسة ، حيث يهتم على الدارس أن ينقل كل شيء وأن يدرس كل شيء ، والجمد الذي يبذله المستلهم وجامع التسليّة في سبيل الإبقاء على سحر القصة ورونتها ، يبذله الدارس في سبيل أن يصل الى الحقيقة . وسنعرض لذلك فيما بعد ، ولكننا نذكر هنا - لمجرد تبيان الفرق - أن الدارس يجمع أحياناً كل صور القصة ثم يستخرج منها الجزء الذي يتكرر في كل قصة ، فيعده الجذر أو الأصل ، ثم يروح يسلّس الاختلافات لمله يجد لكل اختلاف سبباً أو مبرراً جغرافياً أو أنثروبولوجياً أو نفسياً أو تاريخياً ... الخ .

ولقد حفل القرن التاسع عشر ، وفي أواخره ، بخاصة ، بطلاقة من جامعي القصص الشعبي للتسليّة ، كان أبرزهم الأخوان جرم سنة ١٨١٢ في ألمانيا ، اللذان قدما وذيلاً الطبعة الأولى بملاحظات تضحيت فيما بعد فأصبحت كتاباً يؤرخ أول نظرية حديثة في موضوع أصل الحكايات

(٤) ان تصل الصيغ أو الصور المختلفة للقصة الواحدة الى الثلاثين أو أكثر .

الشعبية وتاريخها . ولا يقل عنهما شهرة وتقبلاً من الجمهور القصاص الفرنسي بيرو Perraut في مجموعته المعروفة : أقاصيص بيرو (*) .

وان يكن الأخوان جرم قد سبقا بـ **كليمينس برنتانو** (كما سبقوا جميعا ببيرو الفرنسي) الذي استلهم قصصاً مكتوبة منها قصة « الصبي وبوقه السحري » ، وهى القصة التى ألهمت الأخوين جرم حملهما ، ولكن **برنتانو** لم تكن له موهبة فردية تضيف على الجديد رونقه الخاص ، فلم يُعرف ولم يكن لقصصه أى رواج . وكذلك نجد **فيلاد** الذى حاول ميكراً أن ينظم هذه القصص فأقدها بالنظم رونقه السحري ، فلم تمش قصائده . وان كانت تعد ممتلئة على طريق نظم القصص الشعبي ، وهى عملية استمرت طويلاً . نجدها فى الشرق فى شأن **كليفة ودمنة** ، كما نجدها بأقية حية فى فرنسا عند **لافونتين** ، وكلاهما نظم قصصاً عن الحيوان ، وكلاهما أوجد نوعاً مقبولاً بل محبباً من الأدب الجليل فى قصص العبرة والعظة على لسان الحيوان .

وهناك محاولات كثيرة قبل الأخوين جرم وبعد الفونس بيرو ، مثل محاولة **موزاوس Mustus** فى القرن الثانى عشر عندما أراد أن يجعل للقصص مغزى ولكن على حساب جعل السحر والخارق فيها ثانوياً بحجة أن هذه أمور لم يعد السامع يمتدح فيها ، فأفقد القصة رونقها لأنه غفل عن أن المعتقد أن يكن قد ماتت صورته القديمة ، فهو يعيش فى جوهره فى شكل معتقد جسد . ان جوهر الإيمان بالخوارق لا يمكن أن يموت ، فهو يعيش حتى فى أرقى البيئات فى سلم الحضارة .

وعلى اثر نجاح **جرم** الألمانين ومن قبلهما **بيرو** الفرنسي ، راح المؤلفون يبحثون عن القصص الشعبية ، أى قصص ومن أى مصدر ، بقصد إعادة الصياغة وإيجاد قصص جديدة للأطفال والكبار تلبى حاجة عملاء المطبعة الجدد ، الذين أخذوا يزدادون بموامل كثيرة أهمها انتشار التعليم وإنهاء المدن وتسليم طبقة أكثر عدداً مقاليد الحياة الاقتصادية من عصر الانقطاع ... الخ . ولكن القرن العشرين يشهد هذا الجهد مضاعفاً عندما يتصدى علماء الفولكلور لهذا الجمع ويريدون أن يرسوه على قواعد سليمة . فأخذوا يجمعون من مناطق بعينها كل ما يمكن جمعه مكتوباً أو مرويّاً على الشفاه . وتنبهوا منذ وقت مبكر الى حقيقة ان القصة الشعبية قد توجد على شكل آخر من أشكال الفن ، بصورة بقايا دالة على معالم القصة التى قد تكون اندلرت ، أو قد تكون لا تزال حية تروى . واهتموا بالراوى اهتماماً خاصاً . فالسيدة **فيهمان** التى روت للأخوين جرم أكثر قصصهما ، كانت دقيقة جداً ، تروى القصة مرة ومرة وتعيد القصة اذا نسيت جزءاً منها . هكذا صورها الأخوان جرم فأعطيا للراوى مركزاً هاماً أخذ يتزايد على مر الزمان . وهذه دراسة مجرية لـ « **لندا داي Linda Dégh** » (١) تنال دراستها جائزة بترى الدولية سنة ١٩٦٣ وظهرت الترجمة الانجليزية للكتاب فى العام الماضى (تبرز بشكل واضح دور السيدة « **بالكو** » التى تروى قصص القرية التى أخضعتها للدراسة . وقبل أن نعرض لهذه الدراسة على أنها أحدث دراسة للقصة الشعبية على اساس استنفادات من كل المدارس السابقة - احب أن اشير السى بحثين هامين أيضاً ، وفى صدد بقاء القصة الشعبية فى صورة فنية أخرى كبقايا دالة على الاصل .

(٥) نشر شارل بيرو « **الاب** » مجموعة قصصه سنة ١٦٩٧ ثم أعاد الاين « **بيرو** » نشر المجموعة بعد أن أعمل فيها فنه حقا والملاحظة وتبديلا واستبدالا ، ثم أضاف دراسته عن الاصل ، وبهذا فهو سابق على جرم .

(٦) **Linda Dégh** تناولها « **القصة الشعبية فى قرية مجرية** » .

أما البحث الأول فهو بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل . وهذه الظاهرة منتشرة في جزيرة جاوة (٧) خاصة، والباحث يعتمد على فهرس بودكر (٨) Bodker ويستخرج من هذه النقوش الزخرفية في المعابد وغيرها طائفة من القصص المعروفة التي ما تزال تروي ، وطائفة من القصص لم يجد لها أصلاً حياً . وطريف أن تلاحظ أن قصص الحيوان والإنسان ، وهي قصص الموعظة عادة ، هي السبابة إلى اتخاذ شكل الشعر وشكل النحت وأحياناً أيضاً شكل الأغنية، إلى جانب قصص الاساطير والخرافات .

والبحث الثاني (٩) عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل أغنية، مما يفرض تغيير وظيفة القصة . ففي البلاد الشمالية ، حيث يكثر الخوف على قطعان الفم من الحيوانات المفترسة والصواقي ، ينتشر القصص حول هذه الظاهرة . وكثيراً ما تكون الراعية فتاة جميلة تنادي على خرافها بأسمائها في حنان ولهفة . وتصبح هذه الأغنية من أغاني الأطفال لاستجلاب النوم إلى ميولهم وتنسى القصة الأصلية . وفي نفس الموقف في جبال الألب ، حيث الرامي رجل ضخم الجثة قوى البنية ، نرى أغنيته في نفس المناسبة قوية ، فتصبح نشيداً حماسياً يفتنى به الجيليون ، وتنسى القصة الأصلية التي كان النشيد حطية فيها .

والأغاني تحمل كثيراً من التشابه لموضوعات القصص والمعتقدات السائدة فيها ، فكلها تمثل بيئة عامة بمعتقداتها وإيمانها ، وخاصة بخوفها من الموت . ففي أيام اجتياح الأروثة في المجتمعات الأقل حضارة ، وإيام غضبات الطبيعة الشائرة : من السيول إلى الزلازل . . الخ ، وأيام الحروب والقتال الدائر بين القبائل على الرزق ، كانت ظاهرة الموت حقيقة يومية تعيشها الجماعة . لذلك نجد كره الموت يمتد كثيراً إلى كره الموتى والخوف من المقابر ، بل إلى التشاؤم من الطفل الذي يموت قبل أن يسمى ، أي الذي أسرع إليه الموت . وكثيراً ما يظهر عفريت الميت في القصص والأغاني على حد سواء . (وقد يظهر في شكل ساحر ينتهي بمأساة كالقصة الشعبية التي تعتبر أصلاً لقصة دون جوان ، حيث يمرر البطال في طريقه إلى الحانة في جميعمة فيدعوها لاحتساء الخمر معه ، فيفعل عفريتها . ويقبض روحه تأتي يوم فيتشبهام رفاقه من القبرة ويتجنبونها) . كذلك موضوع الطفل الذي سينتقم من أبيه أو سيقتل قائلاً إمتدنى على الأسرة بشكل أو بآخر ، يلهم الأم أغنيات تهدده بها في مهد فهي دائماً تتطلع إلى مستقبل الطفل العظيم . وقد تكون له مجرد حاضنة لأن الطفل الذي سيقتل أباه خاصة يكون عادة قد انتقد من الموت ، لأن الأب يعلم أنه سيقتله بناءً على نبوءة سابقة فيحاول الأب قتله طفلاً ، ولكن الطفل ينجو ويهرب في حضن حيوان أو حاضنة من طبقة أدنى . وأغاني أئمة هذا الطفل تحمل بقايا أشكال مندثرة من هذه القصة أو هذا الموت .

كذلك نجد الأغاني - كالقصص - تحمل سمات البيئة وسمات المهنة التي يرتزق منها المجتمع : أي الزراعة أم صيد البحر . وشتان بين البيهتين . ففي مجتمع الصيد تنتشر الخرافات أكثر وجنيات البحر الشريرة تجلب الصالدين وتفرقهم وجنيات البحر الصالحة ترشد

(٧) موريت دي ماير Maurits de Meyer (Wilrijk Antwerpen) مجلة فايولا Fabula المجلد الخامس ، العدد ٣ ص ١٢٢ ، سنة ١٩٦٩ .

(٨) فهرس Bodker L. قصص الحيوان الهندية ، نشر في هلمسكي سنة ١٩٥٧ .

(٩) أشعار القصص الخرافية Verses-in Legends . مجلة فايولا ، المجلد ١٢ العدد الأول ، سنة ١٩٧١ ، ١ .

الى مواطن الصيد الوفيرة ، وتعلأ رحاب القصة والأغنية على السواء ، وتكثر في الأغاني قصص مفامرات الجنيات ونداءاتها العذبة ، اما اغراء بالوت غرقاً في ظلمات البحار ، واما دليلاً على الرزق في حنان وحب وطمح بحال الصائد الفقير . الذي يعتمد في رزقه اعتماداً كلياً على الإقديري . اما في البيئة الزراعية ، فالأغاني كالفصوص أكثر واقعية ، تتوسل الى عناصر الطبيعة ، لأن وجودة الرزق أو الزرع مثلاً ، للبيان فيه جزء عملي واقعي . يجعل القصة عادة واقعية والمعتقدات فيما يطلب النحس أو السعد أقرب الى الواقع منها في عالم البحر المجهول . لذلك نجد كثيراً من الأغاني يمثل الفرح بالحصاد أو النجاة من المواقف ، أو بما يجلب ثمن المحصول من مساعدة للأميرة . ذلك تدور القصص في البيئة الزراعية حول موضوعات أقل غموضاً وأقل خوفاً وتشاؤماً .

من هذا نرى ان جامع القصة الشعبية الحديث ، المكلف بأن يجمع كل صورها ، - عند يفسر الى اللجوء الى اغنياء ونقش زخرفي ليصل الى شكل من اشكال رواية القصة قد اندثر ولم يبق الا هذه الآثار دالة عليه . ان الاشكال المختلفة للقصة وثيقة أساسية للدراسات الحديثة . قد تصل هذه الصور في تعددها الى مائتي شكل كما سألنا ، فقصة « الأميرة الجميلة والسرّاق » لها مائة وستة عشر شكلاً ، منها الشكل المندثر الذي لم يبق منه الا اغنية الأميرة تنادى على خرافة خوفي عليها من السراق .

كذلك يجب ان نضيف انه أصبح من مصادر جمع القصص الشعبي ان نعود الى بعض الآثار الفنية العظيمة ، شعراً ونثراً ، التي استلهمت القصص الشعبي لنرى تثير بعض سمات القصة ، اما نتيجة رواية اعتمد عليها الشاعر او الكاتب القصصي والثرائي خاصة ، واما نتيجة مقبرة الأديب الفردي . وطريف مثلاً ان نتتبع نوعاً من هذه الدراسة حول موضوع « الفردوس المفقود » للشاعر الإنجليزي **هتلن** (١٠) رحلة من الخطيئة الى التوبة ، او رحلة الشوق الى الجنة التي تمثل في الأدب الشعبي رؤيا في حلم أو في واقع لا سبيل الى تكراره . اننا نجد في هذه القصيدة وصفاً للشيطان ولرحلة الشيطان الى الجنة وتصويراً للامراف ووصفاً للجنة ذات الأنهار الأربعة . (وطريف ان نتتبع دلالات الأسماء في القصص الشعبي والمعتقدات الشعبية وخاصة العسدد الأربعة الذي لا يرد كثيراً مثل العسدد الثلاثة أوسبعة) ووصف النهر الذي يقود الى المدم أو الى الجبال الثلجية أو الى الموت . وكذلك من الطريف ان نجد اختلاف البيئات والمعتقدات ينعكس على اصول هذه القصة في الأدب الشعبي التي دخلت الشعر الرفيع عند **هتلن** كما دخلت قبل ذلك الى كثير من الشعر الملحمي الوسيط او قصائد **البلااد** Ballads بشكلها المعروف في الأدب الإنجليزي . وطريف مثلاً ان نلاحظ انه في القصص المصري القديم **أترغوني** ، يصعد الشيطان سلماً عالياً الى الجنة ويجد الاله على أعلى السلم يأخذه في آخر مرحلة ليدخله الجنة ، بينما هو في القصص النورماندي يصعد بأجنحة تكسر كثيراً ولا يجد من يساعده . وجسر الأعراف يصور بأشكال مختلفة تعكس آثار البيئة ، حتى الأصوات التي تسمع هي مرة يعود وأخرى تسبب اللالكة ، وأعضاء الشيطان تختلف بين الذرع وأرجل وأجنحة . وبينما نجد في القصص الجيرماني واليهودي والإسلامي ان اجتياز الجسور والأعراف محفوف بالمخاطر صعب عسير ، نجد الاجتياز عند أهل الشمال النورمان أمراً سهلاً ميسوراً ، مما يعكس طبيعة الشعوب في خطوط غامسة شاملة .

(١٠) « رحلة الشيطان في الفردوس المفقود » **هتلن** ، بقلم **ستاللي كوهلي** Stanley Koehli ، **مسانشوسيتي** : مجلة فبراير ، مجلد ١٠ ، عدد ٢ ، ٤ .

وهكذا نرى هذه الخصائص في صورة القصة الشعبية وقد حملتها معها بعد أن أصبحت أدباً رفيعاً استوحاه الفنان من الأصل الشعبي . وعند دراسة القصة الشعبية قد نجد في هذا الفن الرفيع كثيراً من الخصائص التي افتقدتها الصور الشعبية الباقية . أو كثيراً من التفاصيل التي ضاعت في منحنيات الانتقال الشفوي .

وفي صدد الأدب الرفيع برز لنا أيضاً ناحية هامة لا يعطيها الباحثون الغربيون حقها من العناية ، ولم يلتفتوا إليها إلا حديثاً ، لأنها - كظاهرة - لا تفرض وجودها عندهم ، وهي ناحية أخذ الأدب الشعبي من الأدب الرفيع (١١) ذلك أنه بانتشار التعليم والطباعة، وخاصة الطباعات الشعبية من مسلمات وغيرها تموت عادة الصور الشفاهية للقصة . ثم إن الأمر بعد الإذاعة له شأن آخر مختلف كل الاختلاف . ولكن في بعض البيئات تظل الاكثريّة غير المتعلمة لا تعرف لنفسها طريقاً ولا صلة بالكتاب أو الصحيفة المطبوعة . وهناك القاص الماهر يطوع مادة الأدب الرفيع أو الشعبي الطبع لجمهوره المستمع . نجسد في « ألف ليلة وليلة » أجزاء طويلة منقولة بزمته من كتب النوادر والمجانب والرحلات ... الخ ، كما هي دون تطويع . ومن الصعب أن نجزم هل هذه الإضافة كانت إضافة على النسخة المكتوبة فيما بعد ، أم أن هذه الإضافات من الأدب الرفيع قد عرفت لنفسها حياة على نحو ما على شفاه الرواة .

إن البحث في القصص الشعبي يتشعب ويكثر مساره ومدخله ومخرجه ، ولكن يبقى البحث الميداني العلمي المنظم هو الأساس .

وهذا بحث الدارسة المجرية لثينا داي الذي استفاد كما تقول صاحبه من كل مدارس البحث السابقة . وقد أجرته على هذا النحو الذي نرجو ، ونرجو معها ، أن يكون رائد الباحثين في هذا الميدان ، حتى تكمل لنا مجاميع جديدة على أساس علمي من هذه المادة الزاخرة من القصص الشعبية . لقد أصبحت مادة هذه القصص وثائق هامة لطائفة كبيرة من العلماء يزادون عدداً ويكثرون ويتفكرون شعباً وأنواعاً ، على مدى تقدمنا الحضاري ، والسبب في ذلك أن الاهتمام بجماهير التلقين للفن تزداد لأسباب كثيرة ومتعددة كل يوم زيادة واضحة .

تجرى الباحثة دراستها على منطق « بوكوفينا » التي تسكنها قبائل « المسكلر » (Bucovina, Szekler) فتمهد بدراسة جغرافية للمنطقة والأجناس التي تدخل في نسج هذا المجتمع وتاريخ هجرات هذه القبائل من مناطق أخرى وأسباب هذه الهجرة . فنقدت انتقلت هذه القبائل من منطقة صيد إلى منطقة زراعة فغير الناس مهنتهم، ولهذا كله انتمكسات في قصصهم الذي حمل بقايا عهود الصيد وأساطير البحر . وتدرس الباحثة أيضاً طبقات المجتمع والتزاوج على موارد الرزق الأساسية بين الأغنياء والفقراء وبين الفقراء بعضهم البعض. وتدلنا على أهم الصناعات والعلاقات التجارية وغير التجارية بينهم وبين جيرانهم ، ثم تدخل في حياة بيوتهم فتحدثنا عن تقاليد الزواج وتؤكد على التزاوج بين القبائل الأخرى وتذكر أسبابه وتصف أشكال شيوخه ثم تصف لنا ملابسهم وضيقتهم من ألبانهم ومأكولاتهم .

وتخرج بنا إلى حياة المجتمع فتدلنا على مظاهر تضامن الفقراء ومساعدتهم لبعضهم البعض في الزراعة حرباً وجنباً . وكيف أنهم يختلطون بالأغنياء ، ولكن الاختلاط يحافظ على مظاهر

(١١) تثير « ثينا داي » في بحثها إلى وجود هذا التفاعل بين القصة الشعبية والسجلات الشعبية بفعل تاتي الراوي أو القصص بها في أيما حال إلى الفكر .

الطبية بينهم . حتى هم يرقصون جميعاً معاً في الأعياد في الهواء الطلق ، لكن الأغنياء حلقتهم وللفقراء حلقتهم بعيدة نوعاً ما عنهم .

وتبدو على فقرائهم سمات الرضى بالواقع والإيمان بالقدر وتظهر عليهم أمارات اللذة والمسكنة . ويهاجر منهم كثيرون الى مناطق مجاورة وأحياناً قليلة الى مناطق بعيدة ، ولكنهم يعودون أبداً ليتزوجوا من شريعتهم . تاريخهم حي وتقاليدهم حية بوساطة المعلمين والقسس أو المدرسة والكنيسة التي تزرع في نفوسهم منذ الصبا حب القبيلة والفخر بتاريخها . تقسو عليهم الأحوال ، فيظلون متضامين وفي كل مهجر لهم يتجمعون ويحافظون على تراثهم ويحيون تقاليدهم . وفي قرية « كاكساد » ، من المنطقة ، مظاهر للحس غير عادي بتاريخهم وتراثهم . لذلك ، فإن أقاصيصهم القديمة حية مروية وأغانيهم ورقصاتهم وملابسهم هي لم تتشقر .

والدارسة تختلج القاص ومستمعيه محورها لها فتلاحظ ازدهار مناطق بالقصص دون غيرها ، بسبب وجود قصاص موهوب . ان الأسطورة أو الخرافة تنتقل في سر من ثم الى ثم ولكن الحكاية أو القصة لا بد لها من قصاص فنان . ومهنة القاص ومهنة المجتمع من حوله هامة جداً . انها تحدد جزءاً كبيراً من عالم القصة وبيئتها وطريقة التفكير عند أبطالها . وقد تتبع أربعة قصاص مهرة وخصت منهم سيدة حاذقة هي بالكو Palko فصورت لنا كيف نفر من مادتها ببراعة لتلائم ذوق الجمهور . ورصدت الدارسة أيضاً بدقة أثناء تدوينها للقصة افعال الجمهور بها . انها لا تؤمن بالتدوين بعيداً عن مسرح النشاط نفسه أو الأداء الوظيفي للمادة القصصية ، فهي تدون القصة أثناء استماع الجمهور لها . وتنتقل الدارسة بانفاضة لبحث مناسبات القصص وتحديد أغراضها أو وظيفتها . فالقصة تختلف شكلاً وموضوعاً حسب وظيفتها ، والقصة الحية تؤدي دائماً دوراً حياً واضحاً . هناك قصص لتسلية الملوك مثل ألف ليلة وليلة ، وهذه القصص عادة تقترب من الأدب الرفيع ، وقصة لتزجية أوقات الفراغ أو الأوقات الطويلة العصيبة قصص تروى في ميادين الحرب أثناء انقطاع القتال ، أو قصة تروى في السجن للتخفيف من ألم الانفراد والوحدة ، وقصة تروى لتشيط العمال وهم يملون أو وهم يستريحون بعد عناء العمل ، وقصة للتعليم ، وأخرى لتسلية الصبيان والبنات أو تسلية المرضى . وكان النبلاء يؤجرون قصاصاً ليلودوا الأرق ويرجروا النوم . وتروج صناعة القاص في مثل هذه البيئات كما ترتفع حمى التنافس ويبرز العامل الفردي الذي يقترب دوره من دور الفنان في مجال الفنون الرفيعة .

ولقد زخرت وكالات التجار في العصور الوسطى بهذا القصص الذي لم تجد له الدارسة المجرية صورة في البيئة التي درستها ، ولكننا في الشرق نجد حافلة وافراً . فلقد كان التاجر الثري أو الحاكم - أحياناً - يفتح فندقاً مجاناً للتجار الدائمين التنقل ببضاعتهم شرقاً وغرباً . ولقاء هذه المجموعات في مبنى واحد - هسو « الوكالة » (١٢) فرصة ولا شك لقصص مغامراتهم أو أحسن ما سمعوا من قصص وناوادر - لذلك نجد قصص ألف ليلة وليلة لا تصور بلابل الرشيد الذي كثر من ترداد سيرته وإنما هي في الواقع تصور بيئة التجار المسلمين في القرون الوسطى بمثلهم وقيمهم ومغامراتهم أو عقيدتهم واحتمالهم حتى يصبح قصر الرشيد نفسه قصر تاجر ثري ، لا أكثر . ولو درسنا الليالي من هذه الزاوية لتفتحت لنا في دراسة البيئة الإسلامية منافذ كثيرة ووصلنا الى علم كثير . ولكن الليالي فتنت المستشرقين قدرسوا بيئتها من زاوية الاختلاف

(١٢) ما زالت بعض هذه الوكالات باقية في بعض العواصم الإسلامية وما زالت تسمى وكالة وإن بطل استعمالها في القرى التي انشئت من أجله ، مثل وكالة القنوي بالقاهرة .

بينها وبين بيئتهم القروية ولم يفتنوا إلى أن البياى تصور مجتمع التجار. أولاً وآخرًا . ولقد أشرنا إلى ذلك بتفصيل في الكتاب الثانى الذى مهدنا به لدراستنا لآل ليلة وليلة . . .

أما الدراسة المصرية ، فلقد اهتمت بالقاص الفرد اهتماماً زائداً ، وهى بذلك تخالف المدرسة الروسية الحديثة التى عادت ، بعد الاهتمام بالفرد ، إلى التشبث بالجماعة ودور الجماعة ، واعتبار القصص الشعبى لا مؤلف له إلا هذا « المجرى » المسمى الجماعة . وهذا الاتجاه ليس ما يفسره في تاريخ تعامل الدولة مع القصاص . ففي فجر الثورة ، وقد احتاجت الدولة إلى دعاة يشرون باللهب ، اهتمت بالقصاص وحببتهم قصصاً مصنوعة للدعاية والاتصال بالجماعة . ولما استتب الأمر عادت لتضغط على فكرة الجماعة التى هى منطلق العقيدة الشيوعية الأساسى . حيث يدوب جزء هام من الفرد أن لم يكن أكثر في المجموع أو الجماعة كلها .

وفي رصد التجارب أو الأخذ والعطاء بين الجمهور والراوى ، اتبعت الدراسة طريقتين التجسيل المكرر أكثر من مرة وعلى دفعات متباعدة وفترات زمنية مختلفة ، لترى أنواعاً من التفاعل تحاول تعليلها بما طرأ على الجماعة من تغيير . . .

ولا شك أن الانتقال بعد ذلك إلى مبادئ القصص نفسها يضع أيدينا على أضعف جزء من هذه الدراسة . ظنننا انقلبت الدراسة المصرية بعامة في تقنين الاتجاه الاجتماعى الانثروبولوجي فانها لم تفلح في تقنين ، أو حتى وضع الأسس لدراسة الأسلوب والمحتوى . ولا بد لنا أن نعتز أن مثل هذه الدراسة تنقسم إلى نوعين : نوع يريد بالشكل والمحتوى أن يستدل منسئ معلومات في التاريخ أو الجغرافيا أو الانثروبولوجيا أو علم النفس أو . . الخ ، ونوع - كما أسلفنا - يريد بالشكل والمحتوى أن يصف ، ولا يطعم في أكثر من أن يدل على معالم التطور . وهذا النوع الثانى يحتاج إلى ما لم يتوفر بعد ، وهو الأدلة الوافرة لمجموعات القصص وتحليل تراكيبها « وموتيفاتها » وتصنيف ذلك كله .

ولقد كرس بعض الباحثين (حديثاً جداً) كل جهدهم لوضع هذه الأدلة العامة ، حيث يجمعون أكبر عدد ممكن من صور القصة الواحدة . ثم فهرسة ذلك موضوعياً وتاريخياً وجغرافياً . كما يجمعون - وفي نفس الدليل - أكبر عدد ممكن من القصص التي تعالج موضوعاً واحداً أو جزءاً بعينه من الموضوع الواحد ثم تصنيف هذه القصص في أدلة مختلفة لتكون عوناً للباحث . ومنذ أن بدأ هذا الجمع وظهرت أولى لمراته بكل ما فيها من تنوع وغنى ووفرة عدد ، لم تكن متصورة ، أصبح الباحثون يخشون الجزم بنتائج بعينها مخافة أن تظهر صورة جديدة للقصة أو قصة أخرى مشابهة تعالج الموضوع وبشكل مختلف مما يترتب عليه دحض النتائج التي يتوصل إليها من دراسة ما قد دون إلى الآن . ومن أشهر هذه الأدلة دليل « ستيث تومسون » (١٢) الذى نشر كتاباً من الحكاية الشعبية سنة ١٩٤٦ في نيويورك ، ولكن تصنيفه للحكايات أو « الموتيفات » عنوانه « دليل الموضوعات الشعبية » وقد نشره تبعاً في هلسنكي ، ثم أعاد نشره في جامعة انديانا في أمريكا .

وبالرغم من استعانة الدراسة بهذا الدليل فإن الجزء الخاص بالشكل والمحتوى في دراستها الممتازة يعد أضعف جانب من دراستها لم يصب فوق طاقتها . لقد اعتمدت على تسجيل مستخلص

(١٢) " Motif Index of Folk-Literature " Stith Thompson . هلسنكي سنة ١٩٤٦ . و ١٩٦٣ الطبعة الجديدة . وقد شاعرت جميعها في طبعة جامعة انديانا سنة ١٩٥٥ = ١٩٥٨ .

لكل المادة، حرصت فيه على رصد تنوع الرواة وأسباب ذلك ثم صنفت القصص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظاتها النفسية والاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه، كما درست عملية القص نفسها وظرفيتها ومتناسباتها وضغطت على التجارب ونوعه ومداه الذي يلتفت النظر بين القاص وجمهوره، بل أنها كما أسلفنا حرصت على التدوين في فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور لتستخلص قوانين أو قواعد تطور عملية القص القصص في هذه البيئة. ويتبين الأمر بعد ذلك منوطاً بدراسات مشابهة لتتجمع لدى الدارسين في المستقبل المادة الكافية التي تمكنهم من دراسة المضمون دراسة فنية سليمة، لا من حيث دلالاته عقائدية أو تاريخية أو جغرافية... الخ، والعا من حيث دلالات فنية وأساليب ونماذج وأطروحات فيها هذا الفن ويتطور.

إن دراسة القصة الشعبية تكاد تصل في عمرها إلى قرن من الزمان، قرن شهد الاهتمام بالفولكلور ينتعش وينتشر ويزداد علمية وتقنية وفنية، ولكن ميدان القصة بالذات ما يزال مجالاً فيها يحتاج إلى جهود وجود. ففي القصة، وهي فن كلامي، يمكن أن ندرس عقائد وأحاديث ومعلومات لا نجدناها في الرقص أو النقاء أو الحرف والصناعات أو غير ذلك من مواد الدراسة الفولكلورية. لذلك، أي لأن الكلمة تعبير عن فكر، تدخلت علوم كثيرة في ميدان دراسة القصة ولم تجد هذه العلوم مجالاً في أشكال الفولكلور الأخرى. كذلك عمر القصة إبداعي، وأخاف أنماها إبداع وإمكاناتها لأداء أدوار معينة في الملتامع المعاصر الذي يروج بالفكر والعقائد لا نهاية لها. ولذلك فإن دراستها تحتاج إلى أكثر من قرن وإلى أكثر من طريقة ومنهج لتجد فيها وفاء أو بعض وفاء لهذه الأفاق المتفتحة من الدراسة.

وليس معنى الضغط الحديث على الدراسة الميدانية نفياً للدراسة الفكرية المجردة، وإنما هو تديم علمي لها ووسيلة إبداع وفائق أكثر حيوية وبالتالي أكثر دلالة على الواقع المفوس والمادة الحية. وستظل الدراسة المجردة نوعاً هاماً لاستخلاص حقائق بل للايهام كالقصص الأعلى في ميادين الإبداع. فدراسة مثلاً موضوع السلام أو المصالحة في عالم الحيوان تدلنا على موضوعات غنية، قابلة للصياغة الجديدة من مرتبة إعادة القصة نفسها إلى مرتبة أرقى خلق جديده مستوحى منها. فلقد فتن الانسحاب بعقله منذ تطورت حياته (حتى في العهود البدائية الأولى) من الاعتماد الكلي على القوة الجسمانية إلى الاعتماد على الحيلة والذكاء في سبيل الحصول على رزقه وخاصة إذا كانت السبيل قنصاً للحيوان الصحراء أو الغابة. فبالحيلة يمكن الوصول إلى غايات لا تبلغها القوة وحدها. وفي عالم الحيوان حيوانات شهرة بالحيلة والذكاء أبرزها في القصص على الأقل هو البعلب أو الدبب أحياناً. فهذا الحيوان يعيش على فريسة يجعل عليها بالحيلة والذكاء في أكثر الأحيان. ولقد أصبح الإنسان البدائي بالدبب الذي يضطج على الغراب لأنه يريد قطعة الجبن التي يحمله في منقاره وهو في أعلى الشجرة. ويشلق الدبب الذي غرور الفرات ويأتي له من مطمن: بشاعة صوته، ليقول له ما أجمل صوتك في الغناء فهلا غنيت لي ويفتح الغراب فمه بالغناء ويظهر الدبب بالجبن. ولكن التطور في هذا الجذر البسيط للقصة يفترض أن هناك من الحيوانات من يمكن أن يكون أكثر لعبة من البعلب كما يقال. وهي قصة بسيطة نالها تحريف وتحوير دال على مناطق عجزتها وخصائص الشعوب التي تلاكنتها وهي:

قصة الثعلب وسماك البحر . ويرى هيرودوت المؤرخ القديم المعروف عن قوش Cyrus نفسه أنه أشار إلى هذه القصة عندما جاءه ولاء الأقاليم بعد أن انتصر مطالبين بالمشاركة معه في الحكم فريد عليهم : لقد ناديتكم فلم تستجيبوا وقلت لكم ثوروا فلم ثوروا ولما انتصرت وحدي جئتم تقسمون معي مثل الثعلب الذي أخذ ينفخ في نايه على شاطئ البحر ليخرج له السمك ويرقص على أنفامه . فلما لم يخرج أخرجه بالقوة بالشباك . فلما خرج أخذ يرقص طرباً على أنفام الناي فقال له الثعلب : لقد دعوتكم من قبل فلم تستجيبوا واليوم ترقصون على نفس النغم الذي لم تقبلوا أن تنصتوا إليه حين دعاكم . ويرى بعض الدارسين أن هذه الرواية القديمة قد تكون أقدم إشارة لوجود هذه القصة منذ زمان قوش أي منذ خمسة وعشرين قرناً . ولكن القصة تطورت واختلت السمكة تسخر من ذكاء الثعلب وترفض أن تقع في فخه . . . وبأخذ الكلام للمسؤول من الثعلب مكان أنفام الناي في الصور الأحدث من هذه القصة . وقصة مشابهة لهذه عشر عليها **الربابي يريشايه** (Rabbi Berechiah) ترجع إلى القرن الثالث عشر يرويها الربابي في مجموعته المعروفة من الذئب والحمامة . وتجد في القصص المصرية القديم قصصاً تصور هذا التطلع إلى « اليوتوبيا » أو المدينة الفاضلة في عالم السمك الحيوان ، حيث يسود السلام بين القوى مضلاً أو عقلاً وبين الضعيف . وفي الصور الأحدث نرى الثعلب يلجأ إلى الكذوبة أن القانون قد صدر بالفعل عما سلف وبالصالحه بين جميع الحيوانات أوبان « المهدي المنتظر » أو « المخلص » قد ظهر في آخر الزمان وأن شرعية القاب قد النيت . ويتبع ذلك عادة منظر أو حادث يثبت للفريسة كذب الثعلب فيفسر هارباً . كان يقول الثعلب للديك : ألم تسمع بأن « المخلص » قد ظهر وأن القانون الآن هو أن الذئب صديق للحمل والثعبان صديق للعقل والثعلب صديق للديك ، فيذكره الديك بأن الكلاب من بعيد ما زالت تنبح عليه ، وعندما يتنبه الثعلب لصوتها يقول الثعلب : ولكنها لم تسمع بعد بالأخبار وتستسمع وتسكت ، ولكن الكلاب تقترب والثعلب يفر هارباً . وتروى قصيدة « رينار الثعلب » المعروفة من أواخر القرون الوسطى هذه القصة على نحو آخر .

كما تروى هذه القصص أحياناً في مجموعات الفكاهات مثلما نجد هذه القصة منشورة في مجموعة الفولكلور الفكاهي العبري التي نشرت في تل أبيب سنة ١٩٥٨ ، وكذلك مجموعة « ميدور دور Midor Dor » التي نشرت تبعاً في نيويورك من سنة ١٩٢٩ إلى سنة ١٩٦٨ على أربعة أجزاء . كذلك نجد نواذر الحيوانات في كثير من الكتب غير القصصية في اللغة العربية مثل كتاب **الدميري** عن الحيوان ، أو كتاب **الإبسيهي** « المستطرف في كل فن مستظرف » . وتجد الأثر الإسلامي يبرز ، فالثعلب مثلاً يدعو الديك للصلاة معه لينزل له من على فرع الشجرة ويقول الثعلب أن الاسام يرقد تحت الشجرة ، ولكن الكلب الذي سبق أن اتفق مع الديك بتحريكه من تحت الشجرة فيفر الثعلب ، ولما ينادى عليه الديك ويسأله عمن صحبة ما زعم بأن قانوناً قد صدر بالصلح والسلام بين جميع الحيوانات يؤكد الثعلب أن القانون قد صدر ولكنه يعدو ليجب ما ليتوشأ به قبل الصلاة ويفر .

والصور التي تبرز تغلب الحيوان الضعيف بالحييلة على الثعلب « أبو العيل » أحدث نسبياً ، وهي تصور أن المدلل الذي يئسر به الثعلب في تحاياله كان قائماً فعلاً بين الحيوانات ولكنه من باب الجنة المفقودة التي يظل الإنسان يتشوق إليها ولا يلقها إلا في الأحلام أو في الحكايات ، وفي

الفولكلور السومري القديم نجد الثعلب يتصف بالغباء فيستغل القاص بعض هذا التراث في محاولة تصوير من هم « أكثر غلابة من الثعلب » في عالم الحيوان ، وفي قصص كوبا وبورتوريكو وأمريكا اللاتينية نجد البطة حيناً والجمار حيناً آخر يضحك على الثعلب ويتفوق عليه في المكر والخديعة . ويظهر الثعلب بصورة غبية مغفلة . وفي مجموعة حديثة لقصص من اليمن نشرها في برلين سنة ١٩٦٢ يفت شغلي Yepheth Shvili نرى معالم إسلامية واضحة قد اضيغت زخرفة للقصة . فالثعلب يتنكر في زي حاج عائد لتوه من الحج ويذهب الى دجاجة يرف إليها الخبر أنه تاب وإناب وأنه راجع من الحج ، ويرجوها أن تنفر له سابق ظلمه وأغراره بجنسها كله ، ويسمع الصقر الثعلب وهو يحض الدجاجة على أن تنادي كل أخواتها ليعتدل لهن جميعاً ويعلمن توبته ويؤكد مغفرة الدجاج كله له . وينزل الصقر ليسير في غطرسه وهو فيسأله الثعلب : من ذا الذي نصبك ملكاً على الطيور يا هذا حتى تفسد علي دموع الدجاج ؟ فيقول الصقر : ان الله وحده هو الذي فعل ذلك ، فيسأله الثعلب شهوداً ، فيأتي الصقر بكليين يفتسران الثعلب في الحال .

وقصص الحيوان في المجموعات القديمة وخاصة الدينية الهندية « الرج فيندا » و « البنشاشترا » و « المهاباراتا » كثيرة متوعة كلها للوعظة والعبرة ، حتى سلم الباحثون جميعاً أنه وإن كان من الصعب أن يقال أن بلداً بعينه هو أصل أي نوع أو طائفة من القصص الشعبي ، فإن الذي لا شك فيه أن الهند قد احتضنت قصص الحيوان منذ تاريخ مبكر وأنها نمت هذا النوع من القصص وطوره بحيث أصبح من العسير أن نجد قصة من الحيوان أو الحيوان والإنسان أيضاً دون أن يكون لها وجود في مجموعات هندية قديمة . وسواءً أخلت بعض البلاد هذه القصص من الهند مباشرة أو عن طريق غير مباشر ، أم لم تأخذها منها بالمرّة – كما يزعم بعض العلماء في شأن قصص « ايسوب » اليونانية القديمة – فإن الغالبية العظمى من بلاد العالم تدين بهذا النوع من القصص إلى النقل المباشر في أغلب الأحيان عن الهند ومجموعاتها القديمة . ولذلك كثرت عمليات جمع هذه القصص سواء من كتب قديمة ، وهو الأكثر ، أم من الجمع الميداني في الهند ، وهو الأقل اننادر . وقد صدرت عدة مجموعات حديثاً تتضمن دراسات من الأشكال في هذا النوع من القصص وصورها وأسباب اختلافها أو مجرد ملاحظة طرافة الاختلاف أحياناً مثل مجموعة **تومسون ووبرتس** Thompson Roberts « نماذج من القصص الهندي الشفوي » ، ومجموعة **بودكي** المتخصصة Bobker « قصص الحيوانات الهندي » وكذلك نجد طائفة من هذا القصص في المجموعات والدراسات الجديدة التي تمثل اهتمام اليهود بتراث العرب وأدعاهم أنه تراثهم مثل **هاناور** J. E. Hanauer « فولكلور الأرض المقدسة » (لندن سنة ١٩٣٥) – ودراسات في الفولكلور المبرى والمالي **لحاييم شسوارزباوم** Haim Schwarzbaum (برلين سنة ١٩٦٨) وهو الذي نشر أيضاً بحثاً من « حلم السلام الدائم في دنيا الحيوان » (١٤)

وفي ترجمات الليالي انفتح عن طريق **جبالان** المترجم والقصصا من الفرنسي الوهوب خضم جديد مختلف من قصص الحيوان الذي لا يروى للقطعة والعبرة فحسب ، وإنما السذني

يؤدى الى تفهم اوسع للعلاقة بين الانسسان والحيوان ، بل الى دور الحيوان في احلام الانسان وطلباته نحو عالم الفضل . وقد ترجم برتسون B rton الى الإنجليزية الليالى من النص المكتوب وتبعه بدقة اقتدته رونقه وسحره اللذين تجلياتى ترجمة جالان ولكنه التزم الامانة ، لذلك نرى دوين ليفي يهتم بقمص الزيبان منها خاصة ويفردها بمؤلف وحده وينشرها منفصلة . وكان لترجمة « جالان » ، ولا شك فضل الثغاف المؤلفين المبدعين - شعراء وكتابا - نحو الشرق عامسة للاستلهم والاستيحاح ، وكان باب قصص الحيوان من الابواب الهامة التي فجرت تأليفاً مستوحى من الليالى او مستوحى بسببها .

هذا البحث المجرد حول فكرة السلام في دنيا الحيوان وكيف ان فصصاً عن حيل الثعالب والذئاب صوره لا ميدانياً ولكن نظرياً ، ما يزال يؤدى غرضه واهدافه في دنيا الاستفادة من القصة الشعبية .

ان مجالات البحث المجرد تتشعب على اختصاصات كثيرة ، ولكن لا بد لنا الا ننسى ان كل هذه التخصصات محتاجة الى دقة البحث الميداني وعلميته . انها أصبحت لا تريد مجرد موضوع القصة او احداثها ، وانما يهمها ان يمكنها الجامع من تصور القصة وهي تؤدي وظيفتها في اطرافها الداخلي واطرافها الخارجي على جسد سواء اي في مضمونها وفي صلتها وتعاملها مع الجماعة .

ويازيد عدد التخصصات التي تستعمل المادة الواحدة مثل مادة القصص الشعبي ، فان هذه التخصصات يثرى بعضها بعضاً ويفتح كل منها الآخر آفاقاً جديدة للبحث والتمعق ، وخاصة اذا كانت المادة هي الانسان ، او فكر الانسان وسلوكه وتصيره . فعلماء الانثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والفلسفة خاصة قد اروا الدراسة الادبية والفنية للقصة الشعبية . بل لقد فتحت دراساتهم مجالات امام الكتاب المبدعين ليستلهموا هذه المادة الشعبية المدروسة التي ظل المتعلمون ايام كانوا طبقة قليلة في اعلى سلم المجتمع يترفعون عن التعامل معها . فدراسات مثل دراسات اميل دوركايم وليفي بيسرول ومايتوفسكي ، وهى دراسات فلسفية او اجتماعية نظرية الى حد بعيد ، قد انشرت في دراسات الادب الشعبي بما توصلت اليه من نظريات بشأن الانسان البدائي ومعتقداته وثقافته ومحركات سلوكه وحوافز آماله واحلامه في الحياة . كذلك نجد فكرة اصل القصة الشعبية وما قام حولها من دراسات يعتمد اعتماداً واضحاً ، ويفيد بشكل جلى وواسع ، من آراء الفلاسفة . بل لقد استفاد الشعراء الملهوم من مثل هذه المناقشات والدراسات حول اصل القصة الشعبية . فشاعر مثل جوته الألماني يعلن موافقته على رأى هرد في ان القصة الخرافية تنحدر من أمل المعتقد الاسطوري ، وعلى ذلك فالقصة الاسطورية سابقة في ظهورها على القصة الخرافية . ويمثل ذلك بقصة Urfaust التي استلهمها جوته راعته المروفة « فاوست » .

ولعل الطبيب النفسي فرويد اشهر الذين اثروا من خارج الميدان الشعبي تأثيرات ضخمة في دراسة القصة الشعبية . وله رأى يخالف رأى الفلاسفة في القصة الخرافية . وعلاقتها بالقصة

الاسطورية ، فهي عنده انما تعكس احلام يقظة ورفيات مكبوتة أكثر مما تعكس بقايا معتقدات اسطورية . ولهذا رأى خورتبه كما هو واضح في البحث عن اصول القصص الشعبية . اسما العلماء الذين اخذوا القصص الشعبي مادة أصلية ليتوصلوا منها الى دراسة الانسان البدائي ، او ليتوصلوا الى اصل المعتقدات الانسانية ، امثال **ماكس مولر** و **يونج** و **سيغفريد** وغيرهم ، فقد اوجدوا لنا نظريات متكاملة في اصل القصة الشعبية وكيفية انتشارها واسباب التشابه بين قصص شعبية في مناطق مختلفة وبين قصص منذ اجناس لا تجمعهم صلات تاريخية أو عرقية . وقبل أن نعرض لآثار هذه الدراسات بشكل عام ، لننل على المدى الواسع الذي فتحته القصة الشعبية أمام الباحثين ، لا بد لنا في هذه المرحلة من أن نشير الى أن مصطلح القصة الشعبية يضم انماطاً كثيرة حسب موضوعاتها ووظائفها وأزمان شيوعها ومراتب تطورها . فهناك القصة الاسطورية والمخرافية والاجتماعية والحكيمة أو قصة العبرة والقصة الدينية وقصص الأبطال والأنبياء والحياة الآخرة ، بكل ما يتعلق بها من جنة وجحيم ، ثم أخيراً هناك الحكاية الشعبية العادية التي قد تكون مجرد فكاهة قصيرة أو لفزاً محيراً أو وصفاً لوقائع حياة اجتماعية تدور اساساً حول موضوع الحب . وقد تصل الى أعلى مراتب الفس في تركيبها وشكلها وموضوعها ، ولكنها تبقى بالحياة الواقعية أو المشاكل الانسانية المعاصرة .

اما القصة الاسطورية ، فلتعلقها بمعتقدات الانسان البدائي ، اعتبرت أصلاً من اصول الثقافة الانسانية عامة ، وأصلاً من اصول معرفة حياة الانسان الاول وتاريخه على هذه الأرض . ولقد حظيت هي والقصة المخرافية - لارتباطهما في تاريخ التطور وفي الموضوع - بعناية متزايدة ممن لا يعملون في ميدان الفولكلور من علماء حضارة وتاريخ وجغرافيا وعلماء الانسان بعامه .

ولقد نشطت هذه الدراسات ، وخاصة في السنوات الأخيرة ، حتى اننا نجد العشرات منها في الستينات وحدها (١٥) ويندئ هذا النشاط مادة ظهور مجموعات قصصية أو اكتشاف آثار تاريخية . وقد بدأت عمليات واسعة النطاق لجمع أساطير العالم كله وتصنيفها . فظهرت المحاولة الاولى في شكل مؤلف ضخيم لمجموعة من المؤلفين في نيويورك سنة ١٩٦٥ بمنسوان « أساطير الاجناس كلها » كما ظهرت من قبل أساطير الجنس الآري **لماكس مولر** وأساطير اجناس ومناطق بعينها كثيرة لكتاب مختلفين .

وعندما فتح باب علم الاثروبولوجيا العالم الانجليزى **جيمس فريزر** James Frazer بكتابه الذي يعد أبا الاثروبولوجيا « الفسن الذهبي » كان « الفسن الذهبي » اسطورة بدأ منها البحث في الأساطير والعادات والتقاليد البدائية ، وكل الذين عارضوا فريزر فيما بعد ، واوجدوا نظريات ربما أكثر علمية لأنها مبنية في القام الاول ، اعتمدوا كثيراً على القصص . وظل الذين يؤفون في علم الاثروبولوجيا من الميدانيين والتجريديين على حد سواء - يعتمدون على القصص أو

(١٥) نشر الباحث A. Montagu وحده كتابين كبيرين « ادراك البدائي » نيويورك سنة ١٩٦٨ ، « الثقافة وفسنور الانسان » نيويورك سنة ١٩٦٢ وفي المؤتمر الدولي للحكاية الشعبية الرابع في اثينا سنة ١٩٦٥ عرضت أبحاث كثيرة ودراسات للأساطير والقصة المتعلق بها ونشرت مؤلفات عديدة .

الأساطير والخرافات المروية بخاصة . بل لقد فتحو ميادين الدراسة المقارنة بين أساطير الشعوب وحكاياتها ، وكذلك فتحوا ميادين دراسة تأثير هذه الحكايات على تطور الفكر الإنساني وخاصة في طور نشأة الفكر العلمى والفلسفى ، وإلى أي حد اعتمد الفكر الفلسفى والعلمى على الأساطير في بدايته (١٦) .

ولقد حاول كثير من العلماء أن يعرّف القصة الأسطورية ، ولكنهم - وإن كانوا لا يختلفون على معنى الأسطورة كثيراً - فهم يختلفون عندما تصبح الأسطورة قصة . ومدار خلافهم هو هذه النقطة الأساسية التى ارتأوا فى صدر هذا البحث ، أى تحديد دور الفرد ودور الجماعة فى القصة الأسطورية . وليس من السهل أن نفصل بين الدورين إلا بتقدم أشكال القصة الشعبية حضارياً . فكلمنا تقدمنا زمنياً فى إيجاد التماط وأشكال جديدة ، كانت هذه الجودة - بفضل الفرد - مميزة لدوره وخصائصه حتى فى المراحل الأولى . وعندما نتعرض للقصة الخرافية ، وهى أقرب الأشكال للقصة الأسطورية ، نجد أن دور الجماعة أخذ يقل قليلاً عنه فى القصة الأسطورية .

وفى الفرق بين الأسطورة الشعبية والقصة الشعبية التى تعالج موضوعها يقول العالم ساييس (١٧) : « من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الأسطورة والحكاية الشعبية لمعرفة أين تنهى هذه وأين تبدأ تلك ، فأحياناً كثيرة يتداخل الشكلان وتطفو حدود أحدهما على الآخر » .

إن الأساطير تسمى إلى تفسير أمرين : بدء الخليقة والخالق ، ثم تفسير الظواهر الكونية : الشمس والقمر والأرض والسماء ، المطر والبرد ... الخ . فإذا كانت قصة شعبية تتضمن موضوع خلق الإنسان الأول وتذكر كيف جلبت الملائكة للاله ، أيام كان كل شيء ماء ، طيناً من قاع المحيط ليخلق منه الإنسان ، أو إذا تعرضت قصة للمطر والبرد ، للملائكة والشياطين ، أو غير ذلك من الموضوعات ، فإنها - ولا شك - تعتمد اعتماداً كلياً على معتقدات الجماعة فى هذا الشأن ، ويكون دور القاص مجرد ناقل للأسطورة ، وربما مجرد مقرب لها أو مزخرف لصورتها الأولى ، لا أكثر .

أما فى القصة ، أو الحكاية الخرافية ، عندما تقترب القصة من الواقع لتحاول أن تحدد دور الشياطين فى تلف الحصول أو دور الحاسد فى مرض الطفل الحبيب فهنا نجد للقاص دوراً أبرح :

(١٦) مقال فى مجلة فولكلور ، ربيع سنة ١٩٧٠ ص ٢٢ - ٢٦ كتبه J. C. Davies بعنوان « تأثير الأساطير على انبثاق الفكر الفلسفى والعلمى عند اليونان » .

Mythological Influences on the first Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought.

(١٧) مقدمة لدراسة علم اللغة ، مجلد ٢ ص ٣٧٦ .

Sayce, Introduction to the Science of Language.

وان اعتمد أيضاً على معتقدات الجماعة وحاول أن ينقلها (١٨) ولكنه لاقتربه من الواقع وبعدده عن العالمية أو الشيوع المطلق في المعتقد ، يجد لنفسه مجالاً للتفسير وليدخل بفنه في نسج الوقائع وتصوير ما حدث فعلاً أمامه . وبذلك تصبح القصة عاكسة لخصائص عقريته ورواسب التراث في وجدانه هو لا وجدان الشعب . وبينما نجد الأسطورة تعنى بالحقائق العليا وما وراء الطبيعة ، وتلوم على اهتمام الفرد ، وهي معروفة للجميع ويستطيع أي أحد أن يسروها دون أن يفقدها شيئاً هاماً من خصائصها ، نجد القصة الخرافية تصور الواقع لاصقة بالمتعارف عليه ، كان تصور القبيلة في حياتها المعرضة لعوامل تأثيرات شتى ، حيث يتنير مرات ما كانت تنفق عليه الجماعة من خصائص نتيجة لقناع اجتماعي أو ثقافي متجدد يأتيها من الاتصال ببيئات أخرى ونتيجة التقدم الحضاري الذي لا يسير فيه الجميع بنفس السرعة . ومن لم تخرج أنواع أخرى من القصص ، لا هي أسطورية ولا هي خرافية . تخرج « الساجا » مثلاً في إسكلندا والبلاد الشمالية، قصة لها زمان ومكان محددين، بينما الأسطورة والخرافة لا زمان لهما ولا مكان . وبذلك يتدخل واقع حي ومعه تدخل مبقرة الفنان الفرد . وعلى استمرار تطورات القصة الشعبية نجد مراحل البعد عما تشترك فيه الجماعة عبر القصص البطولية والدينية والتاريخية حتى تصل إلى الحكاية الشعبية الحقة ، وليس فيها من كل هذا إلا بقايا قديمة قد صبغها الواقع المتجدد بألوانه ودمقها بحيويته بصمات لا سبيل إلى الفكك منها . وليس معنى هذا أن هذه الأشكال تتابع في نسق محدد ونظام معلوم ، ولا أن الطور الجديد أو الشكل الجديد يلغى ما سبق . والأهم من ذلك أن ليس معنى هذا أن أي شكل من هذه الأشكال لا يخط لنفسه حياة جديدة كل حين مستعينا بما في الأشكال الأخرى ليجدد لنفسه حياته . ان الأخذ والعطاء بين القصة الأسطورية - وهي الشكل الأول - والحكاية الشعبية - وهي الشكل الأخير - مستمر ، متشعب ، متعدد الأشكال ، مختلف الدرجات . ولئن كانت الأسطورة تعبر عن طور البداية في حياة الشعوب ، فإن البداية ليست مرحلة زمنية يمكن تحديدها ، وليست خاصة للحضارة ، وإنما هي حال عقلية أو روحية تتمثل في صورة ما في أي زمان وفي أي مكان . ومن هذا المجال الفكري تستمد الحكاية الخرافية تصوراتها دائماً . وهذا هو العالم **يونيغ** يأتي بعد فرويد فيؤلف - بالاشتراك مع كيرني **Kerenyi** كتابه « مدخل إلى طبيعة الأسطورة » فلا يفرق بين الحكاية الأسطورية والحكاية الخرافية مع أن علماء الفولكلور يفرقون بينهما ، ولا يعيب دراسة **يونيغ** عدم التفريق هذا ، ولا يؤثر في نتائجه لأنه يبحث تجريداً في المعتقد وليس في القصة المؤدية في المجتمع وظيفة يعينها في مناسبات معلومة تتبادل فيها الجماعة مع القاص التأثير أخذاً وعطاءً لتفاصيل القصة ووقائدها . فالاعتقاد يمكن تجريد من القصة وبخه منفصلاً وإخضاعه للعمليات

(١٨) في مجال التفرقة بين القصص الأسطورية والخرافية يمكن الرجوع إلى بحث الاستاذ جوزيف تيزوفري **Joseph Szövényi** الذي قدم في مؤتمر طوكيو ، سبتمبر سنة ١٩٦٨ ، وهو المؤتمر الثاني للعلوم الأنثروبولوجية والتكنولوجية . كذلك يمكن الرجوع إلى مقال ولیم باسكوم **William Bascom** في مجلة **الفولكلور الأمريكي** **J. A. F.** سنة ١٩٦٥ ص ٢ - ١٠ ، ومقال ستيت تومسون **Stith Thompson** في نفس المجلد عدد ٦٨ سنة ١٩٥٥ ص ٨٨ من الأساطير والحكايات الشعبية ، كما يمكن الرجوع إلى كتابات أبحاث المؤتمر الدولي الرابع في أثينا سنة ١٩٦٥ وكان خاصة بالحكاية الشعبية .

العملية والذهنية . ولكن القصة ليست مجرد موضوعات ووقائع بسيطة تراكمت ليخرج منها مركب جديد . ان القصة الشعبية ، مثل القصص الأدب الرفيع ، نسيج هندسي عبقري له سحره وأسراره ، وله قواعده التي لم يكتشفها بعد لأنها لم تحظ بالعناية الكافية .

من هذا نرى أن القصة الشعبية ، التي كان لها تصور واضح محدد عند الأخوين جـرم ، أصبحت لدى المحللين غير قابلة للتحديد إلا في خطوط عريضة للفهرسة والتصنيف ، ولكنها - منذ إخضاعها للدراسة - لا بد لها من أن تصبح كثيرة التشعبات ، مملوءة بمواطن الاختلاف حول أجزائها . وعندما أهتم العلماء بإروية واحدة هي تحليل التشابه بين القصص الشعبية في مناطق مختلفة ولدى أجناس مختلفة ، قادم الفكر : أول الأمر ، إلى أن الأصل لا بد أن يكون واحداً . فالأخوان جـرم زعموا أن الأصل هندو جرمانى ، وما يوجد من القصص هو بقايا حكايات قديمة تتحدث من الكون والخوارق والآلهة والأبطال ، كان لها في الأصل مكان بين معتقدات القبيلة الأم التي تفرمت عنها الشعوب الهندو جرمانية . ولكن يظهر بعض كتب الهند القديمة ونشر بنفى Benfy للبشاشترا ، بدأت المناداة بأن الأصل هندي ، حتى « الفابولا » وموطنها المسلم به لدى العلماء هو اليونان ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، يرى بنفى أنها انتقلت على يد العرب أو الفول أو شعوب شرق أوروبا إلى اليونان . وبينما جـرم يضغط على فكرة المنبع الأصلي ، ثم انتقال الفروع ، يضغط بنفى على الانتقال دون ربط تاريخي أو عقائدي أو جنسي بين الشعوب . أنه انتقال يعتمد على الظروف المتماثلة تنتج قصصاً متماثلة ، وضغط من بعدهما تيلور في كتابه « الحضارة البدائية » على أن طور الحياة أو مرتبة الحضارة المتشابهة تنتج أسساً لتطورات مشابهة ، فتصور الإنسان الدينى إذا كانت مرحلة الحياة أو الحضارة واحدة هو هو في نظره إلى الحياة المخالدة بعد الموت أو إلى الطبيعة وجبروتها أو الحيوان وعلاقته بالإنسان ، بل في نظره إلى الصحة والمرض والنوم والأحلام وغير ذلك . والأهم من كل ذلك أننا في أعلى مراتب الحضارة التي توصل الإنسان إليها ، ما تزال التصورات البدائية تعيش بين ظواهرنا في أشكال واضحة ونجد لها ردود فعل لا تقبل شكاً في استمرار وجودها .

ويقول العالم الفرنسى جوزيف بيغييه (١٩) في كتابه عن « الفابيلو » في القرون الوسطى : « إنه كما ينمو نبات متماثل في أنحاء العالم في أحوال جغرافية وجوية متشابهة ، فكذلك يظهر في الظروف الروحية المتماثلة نشاط متشابه للروح الانساني » . ومن هنا يمكن أن تنشأ أشكال من الحكاية الخرافية متماثلة في وقت واحد في أنحاء كثيرة من العالم ، دون أن يكون هناك أصل ينتقل على يد قاص أو غيره . وطريقتي بيغييه أن يجمع كل روايات القصة المختلفة ثم يستخلص الجزء المشترك فيها كلها ويعده هو الأصل للقصة في منطقة من المناطق ، ثم يبحث التفاصيل الدالة على البيئات والأزمنة المختلفة دون أن يسلم بميليات الانتقال .

وعلى النقيض من بيغييه نجد العالم بائزر Panzer الذي كانت طريقته اختياراً أرقى

(١٩) Joseph Bedier وقد رجعنا إلى كتابه Fabliaux إلى الطبيعة الخاصة التي ظهرت في باريس سنة ١٩٢٥ .

الروايات للقصّة وأزخرها بالتفاصيل . ويعتبر هذه هي الأصل . أما الروايات الأخرى فهي صور منها فقدت في عملية الانتقال أجزاء منها ، وقد تكون استعاضت بها بقصص بأشياء أقل قيمة من الأصل الطويل .

أما المدرسة « التاريخوجغرافية » وتعرف أيضاً بالمدرسة الفنلندية ، وهي تعتمد على معلومات التاريخ والجغرافيا وتفسيراتها للتشابه ، فإنها تجمع كل الروايات وتحدد مواقع انتشارها على الخريطة الجغرافية ، محاولة رسم خط سير عملية الانتشار بالاستعانة بالمعلومات الجغرافية والتاريخية من المنطقة . وقد ظهرت بسرعة عيوب هذه المدرسة . فهي محتاجة إلى جمع شامل يستوعب كل الحكايات في كل أنحاء العالم ، وكذلك قدرة على الإطلاع على كل هذه ، وهناك مشكلات الآلاف من الحكايات الشعبية والأدلة الحالية على سمعتها غير كافية . ولقد هاجم المدرسة الفنلندية العالم السويدي سييدوف Sydow ، فهو لا يؤمن بفكرة الهجرة لأن القصة الشعبية تكسب خصائص بيئتها ، ولا يمكن أن تحافظ على كيانها عبر أزمنة وأمكنة تختلف كثيراً عن بيئتها الأصلية وزمانها القديم . وهي تنتقل على يد قصاص ماهرة ، يطوونها للبيئة الجديدة ، إلا ما وجدوا لصناعتهم سوقاً . لذلك فالقصّة الشعبية يجب أن تقسم حسب الأنماط الإقليمية لأن خصائص البيئة بواسطة اقاصم الوهوب الذي يستوعبها : تنعكس بوضوح على القصة وتميزها . ولا يعيب نظرية سييدوف أنه تميز بحثه على حكايات السحر ، فحكايات السحر تحمل آثار القصص الأسطورية والخرافية والبطولية والحيوان ، وكثيراً جداً من الموضوعات الأخرى المنتشرة في القصص الشعبي .

وظل الجدل طويلاً بين هؤلاء العلماء الذين نستطيع تقسيمهم إلى مدارس ثلاث ، الأولى ترى الأصل الواحد وتمثل أسباب انتقاله ؛ والثانية ترى الأصول المتعددة تنبت في آن واحد في ظروف متشابهة وأزمان أو مسلم حضارة متكررة ، والثالثة لا تفرض فكرة الأصل بأدنى ذي بدء ، وإنما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حياة وقصص موهوب وتراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فإذا كان القاص الموهوب ينتقل فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الأنثروبولوجيا هي التي تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

ومنذ أشار **مارك أيزنكسكي** سنة ١٩٢٦ إلى خطورة الدور الذي يقوم به القاص الفرد ، والدارسون يبرزون قصاصين وقصاصات ويحاولون تحديد دورهم ونوع عبقرتهم فيما يروون لهم من قصص . والمنطقة الألمانية والروسية والمجرية أكثر المناطق اهتماماً بالرواية الفرد الذي ما يزال يؤدي دوراً واضحاً في كثير من القرى البسيطة في هذه المناطق . وإذا كان الإخوان جرم قد أشار إلى مقربة رواية لكثير مما جمعا شفاهاً من قصص وهي السيدة **فيهماني** فإن المنطقة فيما يظهر زاخرة بأمثالها ممن نجد صورتهم مثلاً في دراسة الباحثة المجرية الحديثة **لينا فاي** التي درست أربعة منهم في الدراسة التي أشرنا إليها تفصيلاً فيما سبق .

وهكذا نجد أن القصص الشعبي قد خضع لأنواع كثيرة من الدراسات : دراسات تاريخية وفلسفية وجغرافية ونفسية وأنثروبولوجية وأخيراً نراه يخضع للدراسة الأدبية التي هي

في الواقع أولى الدراسات به . فالقصص الشعبي أولاً وقبل كل شيء فن أدبي ، وإن كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل هذه الدراسات . وإذا كان القصص الشعبي يعيش فترة عابسة السنة الرواة ، فإن مآله إلى أن يكتب وإن يعيش حياته متجددة حسب أطوار كتابته ونوعها ، فقد يعيش كتاباً متقناً مصححاً في جيب الراوي يعدل فيه ويبدل ويضيف ويحذف كيف شاء ، وقد يعيش كتاباً علمياً منقولاً بأمانة التسجيل للواقع في معامل البحث العلمي ، وقد يعيش كتاباً خضع إلى الاختيار في جمعه بهدف المتعة والتسلية، وقد يعيش آخر الأمر كتاباً من الأدب الرفيع مستوحى من القصص الشعبي . وهو في كل صور كتابته يختلف حسب أطوار حياته ويمكس لا اختلافاً في الشكل فحسب وإنما اختلافاً في مرحلة التطور وفي سلم الحضارة .

أما ماذا فعلت وسائل الاتصال بالجماهير الحديثة، كالإذاعة والتلفزيون بهذا القصص : أو ماذا فعل المسرح العربي به ، فإن هذه الموضوعات تحتاج إلى معالجة خاصة بها .



محمود جباري *

أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الانشولوجية

أولا : مدخل تاريخي

ينعقد الراى بين الباحثين في علم اللغة والعلوم الاجتماعية والانسانية على أن تبلور البنيوية Structuralism (١) من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين . لقد ظهر المنهج البنيوي في علم اللغة عند دى سوسير (١٩٠٦ - ١٩١١) F. de Saussure وترويتسكوى (١٩٢٨) N. S. Trubetzkoy ، ثم انتقل بعد ذلك (١٩٤٥) على يد كلود ليفي شتروس Claude Lévi- Strauss الى الدراسات الانشولوجية ، فكان ذلك حلقة جديدة من حلقات النقاء العلمي

* الاستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي . تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة (١٩٥٨) وفي جامعة ميونيخ (١٩٦٥) . له دراسات في علم اللغة والنظريات التفسيرية منشورة باللاتينية والعربية والفرنسية في أوروبا ومصر . شغل مدداً من الوظائف بجامعة القاهرة وتونيوج ، وعمل الآن استاذاً مساعداً لعلم اللغة بكلية الآداب بجامعة الكويت .

(١) حول أهم التطورات والتعارض البنيوية :

Manfred Bierwisch, Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden, Kursbuch 5, Frankfurt (1966), S. 77 — 152.

E. Coseriu,
Einführung in die Strukturelle,
Linguistik, Tübingen (1967/68).

بين مجالين ارتباطاً منذ البداية ارتباطاً وثيقاً . ان تاريخ البحث العلمي في اللغة والدراسات الانثولوجية والاجتماعية والفولكلورية (٧) وغيره يوضح في مدارس البحث المختلفة جوانب متنوعة من هذا الارتباط .

١ - تبدأ المدرسة الألمانية في علم اللغة والدراسات الفولكلورية والانثولوجية بالاخوين يعقوب جريم (١٧٨٥ - ١٨٦٣) وفيلهلم جريم (١٧٨٦ - ١٨٥٩) ، J. W. Grimm ، لقد قاما بدراسات رائدة في اللهجات الجرمانية في كل مراحلها التاريخية (١٨١٩) ، وكانا أول من جمع الحكايات الخرافية Märchen والحواديت Sagen ، وهما أول من اهتمم بالتأليف في الميثولوجيا الألمانية (١٨٣٥) (٢) . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر التقى البحث اللغوي بالبحث الفولكلوري والميثولوجي في المنهج والهدف . ساد المنهج المقارن في علم اللغة - بعد ان وضع اصوله فرانتس بوب F. Bopp (١٧٩١ - ١٨٦٧) (٤) وما ان لاحظ الباحثون تلك النتائج التي حققها علم اللغة من مقارنة اللغات الاوربية باللغة السنسكريتية وباقى لغات الاسرة الهندية الاوربية حتى بدأ تيسودور بنفي Th. Benfey (١٨٠٩ - ١٨٨١) (٥) بدرس الادب

G. C. Lepschy,
Die Strukturelle Sprachwissenschaft,
München (1969).

G. Schiwy,
Der französische Strukturalismus,
München (1969)
Karl-Dieter Blümlin,
Einführung in die Linguistik,
Frankfurt (1971)

Ing. Weber-Kellermann, (٢)
Deutsche Volkskunde zwischen
Germanistik und Sozialwissenschaft,
Stuttgart (1969), s. 36-46.

Ing. Weber-Kellermann, Deutsche, (٢)
Volkskunde, 18-24.

P. Kluckhohn, Das Gedankengut der deutschen Romantik I- P. 112-116.

A. Bach, Deutsche Volkskunde, P. 49.

F. Bopp, Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in (٤)
Vergleichung mit Jenem der Griechischen, Lateinischen, Persischen und germanischen

Sprache, Frankfurt (1816).

Theod. Benfey,

Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in (٥)
Deutschland (1869).

الشعبي بالمنهج المقارن مع الاهتمام بصفة خاصة بالأدب الشعبي السنسكريتي (١٨٥٩) (٦) . ولم تلق هذه العلوم حول المنهج المقارن فحسب، بل اتخذت أيضاً مساراً تاريخياً عكسياً يعرض من الظواهر المتاحة محاولاً الوصول الى الشكل الاصيل الاقدم Urform . وفي هذا الاطار ظل البحث اللغوي والفولكلوري يركز الدراسة على المادة في ذاتها دون النظر في ارتباطها بالمجتمع : اي ان الانسان حامل هذه المادة لم يبحث ، بل اقتصر البحث على المادة قيد الدراسة .

وبينما كانت جمهرة الباحثين في القارة الاوربية تنهج النهج المقارن بحثاً عن تلك الاشكال المفرقة في القدم كان ثمة اتجاه عند ف . فون هومبولدت للنظر في اللغة لا كظاهرة مادية ergon متكاملة مستقلة، بل باعتبارها نشاطاً energiea مرتبطاً بالانسان (٧) ، كما املن باحثان المانيان هما لاساروس M. lazarus (١٨٢٤ - ١٩٠٣) وشتاينثال H. Steintal (١٨٢٣ - ١٨٩٩) برنامجاً جديداً (٨) للدراسة علم نفس الشعوب « Völkerpsychologie » (٩) ، يهدف البرنامج الى بحث العناصر والقوانين التي تفسر الحياة المعنوية عند الشعوب ، وذلك بدراسة اللغة والميثولوجيا والدين والطقوس والمعادن والقانون والتراث الادبي ، وبهذا لا تتناول هذه الدراسة « السمات الموضوعية » او البيولوجية ، بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

وهكذا كان الارتباط وثيقاً بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية والفولكلورية في المدرسة الالمانية .

٣ - واتخذ الارتباط بين علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية والاجتماعية اشكالا مختلفة في المدارس الاجتماعية الفرنسية والانثروبولوجية البريطانية والانثروبولوجية الأمريكية (١٠) . اهتمت المدرسة الانثروبولوجية البريطانية من تايلور Tylor (١٨٧١ - ١٨٨١) التي مالبينوفسكي Masinowski (١٩٢٠) ، كما اهتم النويون وعلى الاخص فيث Firth (١٩٥٧)

(٦) Pantaschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. 2 Bände (1859), Kleinere Schriften Zur Märchen-Forschung (1864)

H. Steintal, (٧) وانظر كذلك :

(ed.) Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt, Berlin (1883)

M. Lazarus und H. Steintal, in : Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. I (1825). (٨)

وكذلك في :

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Band I (1860)

(٩) استخدم بواس فيما بعد نفس المصطلح مترجماً الى الانجليزية :

Psychology of the peoples (s. Hymes 17)

Dell Hymes.

(١٠)

Language in culture and Society.

A Reader in Linguistics and Anthropology, New York — London (1964), P. 3-14.

وقد ذكر Hymes قوائم مثثلة بهذه الدراسات .

بقضية أهمية اللغة ومدى ارتباطها بالجوانب المختلفة للدراسة المجتمع الانساني وحضارته ، أما المدرسة الفرنسية الاجتماعية فقد كان لها - في رأي كثير من الباحثين - اثر على نظرية اللغة عند الفؤى السويسرى دى سوسير ويتضح هذا بصفة خاصة في نظريته الاجتماعية للغة على نحو ما وصفه دوركايم بمصطلح *Fait social* . كما كان للمدرسة الاجتماعية الفرنسية اثر في دراسات الفؤى ميبه Meillet ، اذ جعل المستويات الاجتماعية منطلق تفسيره للتغير الدلالي (١٩٠٦) . وقد ابرز الباحث الأمريكى ديل هايمز Dell Hymes الفرق بين نظر المدرستين الانجليزية والفرنسية للعلاقة بين اللغة والحضارة ، تراهما الاولى « ظاهريتين مترابطتين » ، وتراهما الثانية « ظاهريتين متوازيتين » (١١) .

وقد التقى البحث اللغوى مع الدراسات الانثولوجية في المدرسة الأمريكية التي جمعتها أول الامر في تخصص واحد منذ قرائن بـواس Franz Boas (١٨٨٠) . فقد أهتم بواس ومدرسته بدراسة قبائل الهنود الحمر من جوانبها اللغوية والحضارية وأكد تكامل هذه الجوانب . وأصبح من تقاليد المدرسة الأمريكية أن تربط بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية ، يتضح هذا عند لاميد بواس ، وأهمهم اللغوى ساپير Sapir واللغوى بلومفيلد Bloomfield والانثروبولوجى كروبر Kroeber . كما اتخذ هذان علم لاميدهما أشكالاً أخرى لعل من أهمها منهج عالم الأصوات بابك Pike عندما درس اللغة في علاقتها بنظرية موحدة للبنية في السلوك الاجتماعى (١٩٥٢ - ١٩٦١) (١٢) .

ولا بد من الإشارة الى جهدين أمريكيتين حاولا وصف تلك الجهود التي تربط بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية ، لقد أطلق الباحث أولمستيد Olmsted (١٩٥٠) مصطلح Ethnolinguistics أي : علم اللغة الانثولوجى (١٣) على دراسة عدة موضوعات ، منها : الافادة من نتائج علم اللغة في الدراسات الانثولوجية ، والافادة من هذه الدراسات في علم اللغة ، ومنها كذلك العلاقات المتبادلة بين علم اللغة والانثولوجيا من الجانب النهجى ، ومنها دراسة القضايا التي يحتاج بحثها الى مادة من العلمين ، وآخر موضوع منها هو الافادة من العلمين لتكوين منهج متكامل في العلوم الاجتماعية . والمحاولة الثانية للربط بين علم اللغة والانثروبولوجيا اتخذت لنفسها عند ديل هايمز Dell Hymes اسماً جديداً هو Linguistic Anthropology أي : الانثروبولوجيا اللغوية ، وقد حدد هايمز - الذى ضم في كتابه من « اللغز الحضرية والمجتمع » (١٩٦٤) دراسات شتى لمختصين في علم اللغة والدراسات الانثولوجية - مجال الانثروبولوجيا اللغوية بأنه « دراسة اللغة في الإطار الانثروبولوجى » (١٤)

(١١) D Hymes, P. 4.

(١٢) K. L. Pike,

Language in Relation to a unified Theory of the Structure of Human Behavior
Cal. (1954).

(١٣) D. L. Olmsted,
Ethnolinguistics so far, Oki. (1950) (Studies in linguistics, Occasional papers, No.2)

J. B. Carroll, The Study of Language, Harvard University - Press (1969), P. 112-132.

(١٤) D. Hymes,
Language in culture and Society, New York — London (1964), P. xx Iii

٣ - وتعتبر محاولات كلود ليفي شتروس الافادة من علم اللغة في الدراسات الانثولوجية (من ١٩٤٥ الى الآن) اهم جهد في هذا الميدان . وكان اول مقال هام له (١٩٤٥) في هذا الموضوع بعنوان (١٥) L'Analyse Structurale en Linguistique et Anthropologie (= التحليل البنيوي في علم اللغة والانثولوجي) .

لاحظ شتروس أن اللغويين بعد عصر الرواد الاول قد ساروا في طريق مستقل بينما شق المتخصصون في علم الاجتماع طريقاً مستقلاً آخر، وكانوا يتبادلون من حين لآخر نتائج الدراسات التي يقوم بها كل فريق . ولكن هذا لم يحقق الهدف المنهجي المنشود ، فهذه النتائج اتت في اتجاهات مختلفة وفي مراحل مختلفة ، ولم تكن محاولة لأن تستفيد كل مجموعة منهما من التقدم الذي احرزته المجموعة الثانية في مناهج البحث واسلوب العمل . فنقد شتروس لهذا التوازي يتعلق بمناهج البحث لا بالتنالسج ، فاللغويون وعلماء الدراسات الاجتماعية المختلفة كانوا دائماً مهتمين بالتعرف على النتائج التي يتوصل اليها كل فريق منهما . وإذا كان علم اللغة قد سبق في منهجه التاريخي المقارن الدراسات الفولكلورية والانثولوجية في منتصف القرن التاسع عشر ، فان شتروس قد لاحظ بحق - أن اللغويين دى سوسير ومييه قد افادا من التقدم الذي احرزته المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولكن التأثير اتخذ الاتجاه العكسي بعد ١٩٢٠ ، وهنا نجد عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس M. Mauss (١٦) قد اشار منذ حوالي نصف قرن الى أن علم الاجتماع يستطيع بالضرورة أن يتقدم لو احتذى حذر اللغويين . كما ذكر برونشفيج Brunschvicg (١٩٢٧) (١٧)

(١٥) طبع هذا المقال عدة مرات ، وللاحظ انه نشر لأول مرة في مجلة :

Word, Journal of the Linguistic circle of New York, I, Nr. 2., August (1945),

P. I. — 21.

لم طبع بعد ذلك مع بعض التعديلات في كتاب :

Anthropologie Structurale, Paris (1958).

وترجمه الى الانجليزية ونشره Hymes في كتابه المذكور ص ٤٠ - ٥٠ ونشر كذلك في الترجمة الثانية :

Strukturelle Anthropologie (H. Neumann) Frankfurt (1969), S. 43 - 67.

وطبعت منه مستخرجات مع تقديم في كتاب :

Günther Schiwy,

Der französische Strukturalismus, München (1969)

(١٦) اشار شتروس هنا الى داي موسى المذكور في :

Rapports réels et pratiques . . .

المكتشور في :

Sociologie et Anthropologie, Paris (1951).

(١٧) والى داي برنشفيج المذكور في :

L. Brunschvicg,

Le Progrès de la conscience, Paris (1927), P 562

أنه كان من الأفضل أن يستلهم علماء الاجتماع من علم اللغة المثال المنشود : « بأن يرغبوا من فكرة اتخاذ التوزيع المكاني للأنواع المختلفة منطقاً لتصنيفهم » . يشير شتروس إلى رأى موس وبرونشفيج ، ويذكر أمثلة أخرى تعبر عن منطقته الأساسي في الافادة من منهج التحليل البنئوى - الذى طوره اللغويون - في الدراسات الانثولوجية والانثروبولوجية . يقول : « لا شك ان علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، ورغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علماً مثل باقى العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذى احرز - مع الفارق البعيد - اكبر تقدم ، انه العلم الوحيد الذى يستحق - في واقع الامر - اسم العلم ، وهو في نفس الوقت ذلك العلم الذى نجح في صياغة منهج ايجابي ونجح في معرفة طبيعة الحقائق التي يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوى بعض الالتزامات ، فكثيراً ما يرى اللغوى باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثال ويحاولون المضى في طريقه » (١٨) .

ان محاولة كلود ليفي شتروس الافادة من المنهج البنئوى تقوم اساساً على الاسس النظرية والمنهجية التي تطورت في البحث اللغوى . وقد اشار شتروس الى الروافد التي استقى منها منهجه في التحليل ، فاللغوى السويسرى دى سوسير هو صاحب المنطق الأساسي للنظرية المعاصرة في اللغة ، واللغويان الروسى تروبتسكوى Trubetzkoy والبولندى - الأمريكى ياكوبسون R. Jakobson هما رائدا البحث الفسولوجي الذى انطلق من نظرية دى سوسير في اللغة . كما أفاد شتروس من الآراء النظرية للباحث الأمريكى بواس حول طبيعة اللغة (١٩) . وفي الصفحات التالية محاولة لايراء السمات الأساسية لهذه الروافد .

ثانياً : دى سوسير واصول علم اللغة البنئوى

١ - يكاد يتفق الباحثون في علم اللغة على أن اللغوى السويسرى فردينان دى سوسير

(١٨) بدأ شتروس مقاله المذكور بهذه العبارة ، وقد ذكرت لديه هذه الفكرة لاء التطورات الاخيرة في علم اللغة والسيبرنطيقا ، انظر في هذا دراساته التالية :

Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, Vol. 53 (1951), Nr. 2., P. 155-163.

Linguistics and Anthropology, Supplement to international Journal of American Linguistics, Vol. 19 (1953), Nr. 2.

وقد طبعت الدراسات في كتابه : الانثروبولوجيسا البنئوية ، انظر الملاحظة (١٥) .

(١٩) انظر في هذا أيضاً إشارة شتروس الى الدراسات الاخرى التي اكدت لديه فكرة التحليل البنئوى ، وهي مؤلفات ماركس وفرويد والدراسات الجيولوجية ، وذلك في كتابه :

Tristes Tropiques, Paris (1955), P. 44.

G. Schiwy,

Der französische Strukturalismus, S. 34.

(١٨٥٧ - ١٩١٣) (٢٠) قد وضع الأسس النظرية التي مهدت لتحول البحث اللغوي من المنهج التاريخي المقارن إلى البنيوية. أن علم اللغة بدأ في القرن التاسع عشر (٢١) مرتبطاً بالدراسة التاريخية التي سادت كل فروع الدراسات الاجتماعية والإنسانية. وقد اهتم الباحثون بدراسة التاريخ اللغوي معتمدين في هذا على النصوص المدونة، ودفعتهم الحركة الرومانتيكية إلى التركيز على النصوص المخرقة في القدم، وحاولوا بدراسة الخصائص اللغوية لتلك النصوص القديمة المدونة باللغات المختلفة الوصول إلى الأقدم الذي خرجت عنه كل هذه اللغات. لقد أثبت البحث المقارن أن هناك أسرة لغوية واحدة تضم أكثر اللغات التي عرفت في المنطقة الممتدة من الهند إلى أوروبا، وحاول علماء المقارنات اللغوية « للأسرة الهندية - الأوروبية » بحث العناصر المختلفة لكل لغة من هذه اللغات - ولا سيما في أقدم نصوصها وذلك لإعادة تكوين اللغة الهندية الأوروبية الأم Urindogermanisch التي خرجت عنها كل هذه اللغات. لقد كان علم اللغة المقارن في هذه الفترة هو النشاط العلمي الوحيد الذي عرفه اللغويون، بحثوا اللغات بحثاً عن لغة أقدم، ولم يربط أحد منهم بين اللغة ومستخدميها، بل كانت مادة اللغة هي الهدف، والتشرع هو موضوع البحث، ومع تطور البحث اللغوي المقارن زادت المادة اللغوية المتاحة بأن أضيفت إليها اللهجات المختلفة لتلك اللغات (٢٢)، وبهذا دخلت اللغة في صورتها المنطوقة بجانب النصوص المدونة.

٢ - كانت العلوم الطبيعية والبيولوجية قد حققت تقدماً كبيراً جعل اللغويين يحاولون الاستفادة من مناهجها في البحث لتحقيق التقدم المنشود. فإذا كان علماء النبات قد قسموا النباتات المختلفة إلى فصائل فقد نجح علماء اللغة في القرن التاسع عشر في تصنيف اللغات إلى أسر ولكن هذا التصنيف اتخذ طابع التصنيف التاريخي (٢٣). وعرف القرن التاسع عشر كذلك عدداً كبيراً من

Ferdinand de Saussure

(٢٠) فردينان دي سوسير

درس علم اللغات الهندية الأوروبية المقارن وفي ذلك من العلوم بجامعة ليبزج (ألمانيا) التي كانت أهم مركز لعلم اللغة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أول مؤلفاته:

Mémoire sur Le Système primitif des voyelles dans Les Langues indoeuropéenne (1878).

اشتغل أول الأمر في جامعة باريس، ثم عين مسنة (١٩٠٦) استاذاً بجامعة جنيف. أما تلميذه للمقارن ونظريته في اللغة ومناهج البحث اللغوي فقد كانت موضوعات محاضراته هناك في الأعوام الجامعية (١٩٠٦ - ١٩٠٧) (١٩٠٨ - ١٩٠٩)، (١٩١٠ - ١٩١١) ومن هذه المحاضرات نشر عدد من طلابه بعد وفاته (١٩١٣) كتابه:

Cours de Linguistique Générale (1915).

(٢١) حول علم اللغة المقارن انظر الفصل السابع والمصادر المذكورة في كتاب:

R. H. Robins,

A short History of Linguistics, London (1967) P. 104-197.

B. E. Vidos,

(٢٢)

Handbuch der romanischen Sprachwissenschaft, München (1968) S. 30.

(٢٣) يتضح القاء بين علم اللغة والعلوم البيولوجية في شخص العالم الألماني شلايشر الذي كان استاذاً لعلم

النبات وعلم اللغة، انظر:

A. Schleicher, Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft (1863)

Compendium der vergleichenden Grammatik der indo - germanischer Sprachen, Weimar (1861).

القوانين المفردة للظواهر الطبيعية ، والقانون هنا قانون يفسر الظاهرة ولا يفرض عليها ، وإذا كانت حركة الكواكب أخلت تفسر بقوانين ، فقد كان على علماء اللغة محاولة البحث عن قوانين تفسر التغير اللغوي . وهكذا قامت مدرسة النحاة الشبان Junggrammatiker (٢٤) على أساس الاقتناع بأن التغير الصوتي يتم وفق قوانين صارمة لا تعرف الشذوذ ، وأن التغير الصوتي يتم دون تدخل إرادة الإنسان . لقد انصرف البحث إلى « مادة اللغة » (٢٥) ولهذا فقد اقتصر البحث على ما يدرك حسيًا ، أي على الظواهر الموجودة فعليًا في نصوص قديمة أو لهجية . وعلى هذا فقد كان البحث اللغوي في صورته الوضعية شبيهاً بالعلوم الطبيعية والبيولوجية في قصر الاهتمام على ما يدرك إدراكاً مادياً مباشراً ، ويتضح هذا الموقف من وصف علماء اللغة لأنفسهم بأنهم يبحثون اللغة كظاهرة طبيعية . ولذا كان الهدف الأسمى من دراسة الظواهر اللغوية الخروج بقوانين مفسرة ، ولم يكن التفسير آنذاك تاريخياً .

٣ - ولكن التفسير التاريخي في ضوء القوانين الصوتية التي اكتشفها الباحثون لم يكن ينظر إلى اللغة الواحدة في بيئتها وزمانها كنظام متكامل بل بحثت الجزئيات . لقد انتظمت كل جزئية مع مثيلاتها في الأسرة اللغوية ولكنها لم تبحث مع باقي أصوات نفس اللغة . ويعني آخر لقد بحث كل صوت مفرد كما لو كان أسرة لهاجذورها ولها فروعها ، فبحث تطور الصوت الواحد في اللغات واللهجات المختلفة في الأسرة اللغوية الواحدة ، كما بحث تطور كل صيغة من الصيغ في الأسرة اللغوية كلها وبحثت المفردات بحثاً اشتقاقياً يوضح أصول الكلمة وتاريخها في لغات الأسرة اللغوية . وهكذا بحثت كل جزئية بحثاً تاريخياً واجتهد الباحثون في وضع القوانين المفردة ولكن هذه الجزئيات لم ينظر إليها باعتبارها عناصر مكونة متكاملة في اللغة الواحدة بل باعتبارها جزئيات مفردة لكل منها تاريخ . (٢٦) ومن هنا قد دى سوسر هذا المنهج بأنه جزئي لا يضع في اعتباره أن اللغة نظام متكامل . وتقدى سوسر كذلك المنهج التاريخي المقارن بأنه كان يبحث اللغة على أساس عبارات الأفراد المدركة إدراكاً مباشراً أو النسوبة إليهم ، وهو بهذا ليس بحثاً للغة ككل ، فاللغة ليست المجموع الحسابي لكل الجمل التي نطقت بها مجموعة من البشر ، بل اللغة شيء آخر يربطهم جميعاً . ولهذا كله طرح دى سوسر للبحث في الصفحات الأولى من

(٢٤) أطلقت هذه التسمية أول الأمر لكمة على مجموعة من اللغويين النشبان في ليبسج ، وما لبث أن استغفموا هؤلاء الشبان ، واشهرهم :

H. Osthoff, K. Brugmann.

انظر :

E. Coseriu,

Einführung in die strukturelle linguistik, S. 47.

(٢٥) يقول كوزيرو على هذا الاتجاه السدي يتم بالمادة في لغتها ، انظر التوجيه المذكور ص ٤٠ .

Substantialismus

(٢٦) انظر في هذا :

P. v. Polenz,

Sprachpurismus und Nationalsozialismus

In : Germanistik — eine deutsche Wissenschaft, Frankfurt (1967), S. 150.

ويخرج بولتس من نقد لانجاه « تنقية اللغة » القائل بإبعاد كل كلمة دخيلة بأن هذا المنطلق خطر وخطا من الناحية البيئية، فالأبنية الاجتماعية لا تتحدد وفق انساب أفرادها ، ومن ثم يرى بولتس أنه من الخطا أن تبحث البنية المسيحية للغة حية بحثاً جزئياً يتناول أصل كل كلمة ، ولذا فلفظة « تنقية اللغة » تقوم في رأي بولتس على خطأ منهجي هو الخلط بين البحث التاريخي في اللغة والبحث الوصفي .

كتابه قضية بنية اللغة - وهي قضية لم يعرها الباحثون قبله أى اهتمام يذكر - كما يتضح اسهام دى سوسير في نظرية اللغة ومناهج البحث من تمييزه بين : « اللغة » كنظام اجتماعي و « الكلام » كممارسة فردية والقدرة اللغوية عند البشر عموماً ، وبين : « المنهج الوصفي » في دراسة بنية اللغة « والمنهج التاريخي » في دراسة تطورها ويتضح جهد دى سوسير كذلك في تحديده لطبيعة الرمز اللغوي (٢٧) .

٤ - المنطلق النظري الاساسي في بحث اللغة عند دى سوسير هو التمييز بين اشياء ثلاثة اختلطت عند الباحثين قبله . لقد فرق بين ما أسماه (١) Langue ، (٢) Parole ، (٣) Faculté de Langage ، ويمكن ترجمة هذه المصطلحات في اطار نظريته لتصبح : (١) اللغة ، (٢) الكلام (٣) القدرة اللغوية عند الانسان (٢٨) . ان استخدام الفرد أو الافراد للغة هو تلك العبارات التي لها واقع مادي مباشر ويمكن أن تدرك ادراكاً حسيّاً ، وهي تكون ما اطلق عليه دى سوسير مصطلح الكلام . كان النحاة الثبان يرون في هذه العبارات الموضوع المباشر للبحث اللغوي فخالفهم دى سوسير في اعتبار أن هذا ليس هو اللغة كنظام ، بل تعتبر هذه العبارات طرقاً مختلفة للانادة من النظام اللغوي . وموضوع البحث اللغوي في نظرية دى سوسير ليس الاستخدام الفردي للغة بل هو النظام اللغوي . وليس لهذا النظام اللغوي وجود حسي مباشر ، ولكن له وجوداً حقيقياً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة . ان اللغة بهذا هي مجموع الوسائل والامكانيات التي تحدد بنية العبارات الفردية المختلفة . وهنا تكون المقارنة بين اللغة والكلام على نحو ما تكون المقارنة بين النوتة الموسيقية لاحدى السيمفونيات والامكانيات المختلفة لمزف هذه السيمفونية ، النوتة واحدة وامكانيات تقديمها تختلف باختلاف آحاد المازفين . فعندما تمزف السيمفونية مرة من المرات ، يكون لهذا المزف وجود مادي مباشر ،

(٢٧) يعتبر دى سوسير اصيلاً في هذه الآراء وفق رأى جبهة اللغويين ، ولكن بعض الباحثين اشاروا الى جوانب اتفاق بينه وبين اللغوي فون دير غابلنتس :

Von der Gabelenz,

Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse, Leipzig (1891).

انظر في هذا :

K. H. Rensch, Ferdinand de Saussure und Georg von der Gabelenz :
Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten in : Phonetica 15 (1955) 32 - 41.

F. de Saussure,

Cours de Linguistique Générale

(٢٨)

وعلى الاخص المدخل (الفصول الثالث والرابع والخامس) والقسم الاول .

اهم الدراسات حول هذه الجوانب النظرية :

Weils, De Saussure's System of Linguistics in : Word 3 (1947), 1-31.

Strukturalismus M. Bierwisch 81-82 (1965).

G. C. Lepschy,

Die strukturelle Sprachwissenschaft,

München (1966), S. 7-40.

وعندما تعرف مرة أخرى يكون لذلك العزف وجود مادي آخر ، لا يمكن أن يتفق الأول مع الثاني اتفاقاً كاملاً ولكن بينهما قدراً كبيراً من الاتفاق يجعلنا نتعرف منه على السمفونية المقدمة . لا يتحدث فردان من بيئة لغوية واحدة بنفس الطريقة بل ويختلف استخدام اللغة عند الفرد الواحد باختلاف المواقف ، والمقصود هنا بالاستخدام كل ما يدرك إدراكاً مادياً بالوسائل السمعية ، والمقصود بالاختلاف كل درجته مهما قلت ، وهذا شأن الاختلاف بين عزف سمفونية واحدة مرتين . يختلف بعض الباحثين (٢٦) مع دى سوسير في جعله الكلام هو السمة الفردية للاستخدام اللغوي ولكنهم يتفقون على اعتبار اللغة هي القدرة الكامنة عند ابن اللغة والتي تجعله يتحدث اللغة ، ويسمعا فيقهما على ذلك النحو المتعارف عليه في اللغة ، والجديد هنا عند دى سوسير أنه جعل موضوع البحث في علم اللغة النظام اللغوي لا الاستخدام الفردي وأن اللغة موجودة لا كشيء مادي بل كنظام حقيقي كامل في عقل أبناء اللغة .

٥ - ويدين علم اللغة لدى سوسير كذلك بتمييزه بين النظرة الوصفية والنظرة التاريخية . أطلق على علم اللغة الوصفي « Linguistique synchronique » وعلى علم اللغة التاريخي « Linguistique diachronique » ، يهتم أولهما ببحث النظام اللغوي في فترة معينة ، ويتناول الثاني النظام اللغوي عبر التاريخ ، ومن ثم فالأول دراسة عرضية والثاني دراسة طولية . الجديد هنا أيضاً أن دى سوسير قد أبرز إمكانية دراسة اللغة الواحدة ببيان عناصرها المكونة . وكان الباحثون من قبل لا يربطون الجزئية قيد البحث ببقية الجزئيات المماثلة في لغات نفس المجموعة . وإذا كان النحاة الشبان قد قصروا جهدهم على البحث المقارن بهدف تاريخي فإن دى سوسير أوضح إمكانية بحث البنية اللغوية بحثاً وصفيًا بجانب إمكانية بحث البنية اللغوية عبر التاريخ . وتأكيد دى سوسير على المنهج الوصفي نابع من نظريته لغة ، وأصبحت هذه النظرية بعد ذلك منطلق البحث البنوي في اللغة . لقد أصبح الهدف من التطليل اللغوي تحديد العناصر الأساسية المكونة التي يمكن اكتشافها عن طريق تقابل الصيغ وإيضاح العلاقات المتبادلة بينها ، أي بإيضاح كل الإمكانيات التي تجعل من اللغة نظاماً للتعامل بين البشر .

٦ - أوضح دى سوسير أن الرموز اللغوية ليس لها وجود مادي مباشر فما يمكن إدراكه بوسائل التسجيل الآلية المختلفة ليس هو اللغة كنظام ، بل هي نماذج من الاستخدام اللغوي « الكلام » ، أن أشعة رونتجن يمكن أن تفيد في تصوير حركات الجهاز الصوتي أثناء النطق ، ويمكن دراسة الصوت وهو يضيء في الهواء عن طريق Spectrogramm . وكل عملية من هذه العمليات لها خصوصيتها الفيزيائية ، ولكن الرمز اللغوي ذو طبيعة نفسية ، أي أنه مستقر في عقل أبناء البيئة اللغوية . ووجوده لا يرجع إلى كونه مدرَكًا بالوسائل المذكورة ، بل إلى أن أبناء البيئة اللغوية قد اعترفوا به اعترافاً يجعلهم يستجيبون للرمز الواحد نفس الاستجابة ، وشأن اللغة هنا شأن كل الأنظمة الرمزية مثل الطقوس والمراسم والتداعيات العسكرية . ولكن اللغة أهم هبلة الأنظمة لتعقدتها وتنوع إمكانياتها . وتشارك كل الأنظمة الرمزية في أن الرمز « Signe » جانبيين ، أولهما : الرمز الدال « Signifiant » وهو التعبير أو اللفظ أو الشكل الذي يتخذه الرمز ،

والثاني ما يطلق عليه « Signifié » أي المدلول عليه أو المشار إليه أو المعنى أو المضمون. وتختلف اللغة عن باقي الأنظمة الرمزية في كون جانبها ذواتي طبيعة نفسية ، فليس للرمز للدال وجود مادي مباشر ، بل هو تصور مرتبط بأصوات عنطوفة أو مكتوبة ترتبط بإحساسات محددة ، والأمران نفسيان ، فليست عملية النطق ولا الأشياء المعنية إجراء مكونة للنظام اللغوي ، وعلى هذا فالنظام اللغوي مستقر عند أفراد البيئة اللغوية في اللاوعي ، ومهمة البحث اللغوي أن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوي . وقد التقى دي سوسير في محاضراته (١٩٠٦ - ١٩١١) والباحث الأمريكي بواس (Boas) (١٩١١) هنا حول القول بالطابع غير الواسي للظواهر اللغوية .

ثالثاً : بواس والطابع غير الواسي للظاهرة اللغوية

١ - التقى علم اللغة والدراسات الأنثروبولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية في شخص العالم الرائد فرانتس Franz Boas . كما سبق أن التقياني القارة الأوروبية عند الآخرين - غريم Grimin . لقد اهتم عدد من الباحثين الأمريكيين - وأشهرهم فرانتس بواس بدراسة الهنود الحمر - وإنصاح علاقات القرابة بين هذه الفئات (٢٠) ، ولم يكن هناك من مبرر أفضل من المعيار اللغوي لتصنيف قبائل الهنود إلى مجموعات إثنية . واتاحت هذه الدراسات إعادة النظر فيما عارف عليهنه المتخصصون في علم اللغة المقارن ، وزدوا التفكير في طبيعة اللغة وفي اختلاف أبنية اللغات ، وفي مناهج تحليل أبنية الفونيمات المختلفة . لقد تعلم على بواس عدد كبير ممن تقلدوا بعد ذلك وظائف اللغويين والأنثولوجيين في الجامعات الأمريكية : أشهرهم من اللغويين بلومفيلد . ومن الأنثولوجيين كروبر ، وجمع بعضهم بين دراسة اللغة والأنثروبولوجيا مثل سابير (٣١) . وقد التقى هؤلاء جميعاً حول أهمية البحث الميداني ، وتابعوا استاذهم بواس في الاهتمام بالجانب اللغوي للدراسة الأنثولوجية . فدراسة مجتمع من المجتمعات تشترط في رأى بواس معرفة لغة ذلك المجتمع ، وذلك كي يستطيع الباحث التحدث مع أبناء المنطقة ، والاستماع إليهم في حياتهم اليومية ، ودراسة تراثهم الأدبي ، ومعرفة أساليبهم في التعبير المجازي ، وتحليل الصور والأخيلة السائدة في استخدامهم اللغوي ، وفهم ما يرتبط بأسماء الأماكن والقبائل والأشخاص من أبحاث لغوية . ولكن اهتمام بواس لم يقتصر على ذلك الجانب العملي التطبيقي بل ترجع أهميته في تأسيس البنيوية إلى تطويره لفكرة الطابع غير الواسي للظاهرة اللغوية .

٢ - ان الفرق الأساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الأنثولوجية الأخرى يكمن في رأى بواس في كون بنية اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها ، يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل

Franz Boas, (ed.)
Handbook of American
Indian Languages, Washington (1911).

(٢١) حول جهود هؤلاء العلماء نظر الدراسات التي ذكرها لهم هابس

D. Hymes,
Language in culture and Society (1964), R, 23/25.

البعد من ان يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى ابداً الى وعى الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الانثولوجية الاخرى لقدر ما من الفكر الواعي » (١٢). وهنا نجد مقارنة بين استخدام اللغة في البيئة الفئوية وبين ممارسة الحياة الاجتماعية في نفس البيئة . تتفق كل هذه الممارسات في كونها ذات اصول غير واعية ، ولكن كثيراً من الظواهر الانثولوجية تتخذ بعد ذلك شكلاً واعياً ، وبذا تظهر لها تعليقات ثانوية عند ممارستها ، كما نتج محاولات من جانبهم لاعادة تفسيرها . ويضرب بواس امثلة لذلك ببعض الافكار الدينية البدائية الاساسية مثل فكرة وجود قوة كامنة في بعض الاشياء غير الحية ، وبعض التشبيهات التي تخلع طلى غير البشر سمات انسانية ، فهذه ذات اصول غير واعية ايضاً ولكنها تحاط كثيراً بتفسيرات ثانوية . ان استخدام اللغة عند البشر تلقائي على نحو لا يجعل هناك فرصة لان تظهر الملامح الاساسية لبنيتها في وعى الانسان ، وقد لاحظ بواس انه من الصعب ان يجد الباحث قبيلة من قبائل العالم لم تخضع نشاطها الديني لقدر من التفكير والتاويل ، قد تمارس الطقوس الدينية قبل التفكير فيها ولكنها من الاهمية بمكان حتى ان الانسان يسأل نفسه في وقت مبكر عن سبب ممارسته لهذه الطقوس . وهنا تظهر بعض الافكار النظرية حولها ، وتظهر تفسيرات ثانوية تعتبر مجالاً واسعاً من مجالات الظواهر الانثولوجية . ان كثيراً من الممارسات الاجتماعية توصف بأنها لائقة او غير لائقة ، وفي كل بيئة حضارية نجد تفسيرات ثانوية لمظاهر السلوك المتبعة فيها . ينطبق هذا على العادات القبلية والصادات الخاصة باللايس والممارسات الدينية وعلى بعض المفاهيم الاخلاقية . ويرى بواس ان هذه التفسيرات الثانوية هي اجد الاسباب الاساسية للخطأ وتنوع الرأي في التفسير العلمي لها .

٣ - وقد اذت مقارنة اللغة باعتبارها ظاهرة غير واعية بباقي الظواهر الانثولوجية الى ان أصبح علم اللغة في موقف افضل من العلوم الانثولوجية الاخرى . فالتصنيفات القائمة في اللغة تظل دائماً غير واعية ولهذا السبب فان مراحل البحث الهادف الى التوصل الى هذه التصنيفات يمكن ان تتم دون العوامل المزعجة والمضلة الناجمة عن التفسيرات الثانوية ، وما اكثرها في الدراسات الانثولوجية . وهنا يجد بواس من الاهمية بمكان ان تدرس وسائل التصنيف الداخلي في البنية اللغوية في اللغات المختلفة ، وهذه التصنيفات تعتبر سمة اساسية في تاريخ التطور العقلي للانسان ، فوجود اكثر المفاهيم النحوية الاساسية في كل اللغات يعتبر في رأى بواس دليلاً على وحدة العمليات العقلية الاساسية عند الانسان .

وهكذا اكد بواس الطبيعة غير الواعية للظواهر اللغوية كما بين اهمية ذلك بالنسبة للدراسات الانثولوجية .

(٢٢) انظر مقدمة المرجع المذكور والتي تشور به في الصفحات من ١٥ : ٢٢ وعلى الاخص الصفحات ١٩ - ٢٢
حصول :

Unconscious character of Linguistic phenomena

دلى المرجع المذكور من ٢٢ دليل بيلوجرافى بدراسات حول جهود بواس .

رابعاً - التحليل الفونولوجي

١ - يعتبر التحليل الفونولوجي كما بدأ في « الدائرة اللغوية في براغ » Cercle Linguistique de Prag. c (٣٧) أول تعميق منهجي لنظرية دي سيوس في النظام اللغوي . ولا شك ان أهم شخصية علمية عرفتها الدائرة اللغوية في براغ هي شخصية تروبتسكوي ، نشأ الأمير تروبتسكوي ودرس في موسكو العلوم التاريخية والتكنولوجية ثم انصرف عنها الى علوم اللغة ، وبعد هجرته الى فيينا عين لتدريس الفئات السلافية وآدابها الى ان توفي سنة ١٩٢٨ (٣٦) ، وصف تروبتسكوي منهجه في تحليل اصوات اللغة بأنه علم جديد ، أطلق عليه « Phonologie » وهو علم يختلف عما عرف وما يزال يعرف باسم علم الاصوات « Phonetik » نعلم الاصوات هو البحث الفيزيائي الفسيولوجي للجانب المادي من اصوات اللغة دون ربطها بوظيفتها اللغوية ، وهو بهذا أحد العلوم الطبيعية وليس من علم اللغة ، أما الدراسة الفونولوجية فتدرس الاصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في بنية اللغة (٣٥) .

كان البحث في اصوات اللغة قبل تروبتسكوي يتناول هذه الاصوات كما تتناول اية ظاهرة صوتية ، ومن ثم كان الوصف الدقيق - للخصائص الفيزيائية للصوت او للاصوات كما كان الوصف الدقيق للعمليات الفسيولوجية التي تحدث عند النطق بالصوت الواحد او بالاصوات - هو اسمى ما يصبو اليه الباحثون في علم الاصوات . وادى هذا الموقف الى ظهور صراع بين علم الاصوات بهذا المنهج الفيزيائي الفسيولوجي وبين باقي جوانب علم اللغة . وقد تغير الحال تغيراً مباشراً عندما تحولت الحقيقة المعروفة منذ زمن بعيد - وهي ان اصوات اللغة تتميز كل كلمة من الاخرى - الى منطق منهجي ، لقد اتضح ان الاصوات اللغوية المستخدمة في بيئة لغوية بعينها ليست مجرد حشد - لا معنى له ولا نظام له - من الظواهر «إصوتية» ، بل انها تنظم في نظام محدد من الرموز (٣٦) .

٢ - المصطلحات الأساسية في التحليل الفونولوجي هي مصطلحات الفونيم Phoném والميزة الفونولوجية Phonologisches Merkmal والتضاد الفونولوجي Phonologischer Gegensatz ويتضح المضمون العلمي لهذه المصطلحات من النظر في منهج التحليل الفونولوجي .

G. C. Lepechy,

Die Strukturelle Sprachenwissenschaft (1969), s. 40 ff.

(٣٤)

والإصدار المذكورة في ١٩٤ - ١٩٦ حول مدرسة براغ وعلى الأخص :

J. Vachek,

The linguistic School of Prague,

Bloomington - London (1966).

(٣٤) انظر القائمة الكاملة بأعمال تروبتسكوي في :

TCLP 8 (1939).

(أعمال الدائرة اللغوية في براغ)

N. Trubetzkoy,

(٣٥)

Anleitung zu Phonologischen Beschreibungen (1935), Cöttingen (1958).

(٣٦) المرجع المذكور ص ٦٥ .

ان أول مرحلة من مراحل الوصف الفونولوجي للغة من اللغات هي مرحلة حصر الفونيمات التي تستخدم في هذه اللغة . وقد ناقش ترويتسكوى مفهوم الفونيم على النحو التالي :

- ١ - الفونيم هو كل وحدة فونولوجية لا يمكن أن تقسم إلى وحدات فونولوجية أصغر .
- ٢ - الوحدة الفونولوجية هي كل طرف في تضاد فونولوجي .
- ٣ - التضاد الفونولوجي هو كل تقابل صوتي يستخدم في لغة بعينها للتمييز بين المعاني (٢٧) :

وإذا ارنا ان نوضح هذا بأمثلة عربية نذكر مثلاً ان اللام تنطق في العربية مفخمة (. والله) ومرفقة (بالله) وللراء وللباء وللمد من الاصوات الأخرى في العربية نقطان مختلفان الفرق بينهما من الناحية الفسيولوجية - النطقية هو وجود الإطباق أو عدم وجوده ، كما ان الفرق بينهما من الناحية النطقية - الفيزيائية هو نفس الفرق الذي يميز الطاء عن التاء في العربية وكذلك الصاد عن السين . ورغم هذا فهناك تقابل فونولوجي بين السين والصاد ، فكلمة « سائر » تخالف في المعنى كلمة « صائر » وكلمة « سبر » تخالف في المعنى كلمة « صبر » . وهنا نقول بأن السين وحيدة فونولوجية والصاد وحيدة فونولوجية أخرى ، وبالمثل فان التاء وحيدة فونولوجية والطاء وحيدة فونولوجية ثانية . وليس هناك من تقابل فونولوجي بين كلمات تنطق الراء فيها مفخمة أو مرفقة ، كما انه ليس هناك من تقابل بين كلمات تنطق اللام فيها مفخمة أو مرفقة . وليس هناك من تقابل في العربية بين كلمات تنطق الباء فيها مفخمة أو مرفقة ولذا فلا يعتبر الترقيق أو التثخيم في هذه الاصوات سمة فونولوجية حاسمة فسواء انطلقنا الراء بالترقيق أو بالتثخيم ، فانا نظل في إطار نفس الوحدة الصوتية . ولهذا فالسين وحيدة صوتية غير مطبقة على عكس الصاد فهي وحيدة صوتية مطبقة ، أما اللام فهي بكل صورها الصوتية المطبقة (المفخمة) أو غير المطبقة (المرفقة) وحيدة صوتية واحدة . الفاصل هنا ليس الخصائص الفسيولوجية النطقية أو الفيزيائية للصوت المنأج ، لهذا مجال علم الاصوات كعلم طبيعي في رأي المدرسة الفونولوجية ، ولكن الفاصل هو التقابل الدلالي في اللغة الواحدة وقد اتخذ شكل التقابل الفونولوجي . فالوحدة الصوتية أو الفونيم ليس له وجود مادي مباشر إذ ان كل فونيم ينطق على أنحاء مختلفة ، تختلف وفق سياق الكلام ووفق الأفراد ووفق الحالات النفسية لفرد الواحد ووفق العمر . وغنى عن البيان ان الفرد الواحد لا ينطق بالصوت الواحد بنفس الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية مرتين ، فضلاً عن آلاف الرات ومن ملايين المتحدثين . والمقصود هنا الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية بأدق معاني الكلمة فنطق الإنسان لصوت ما وهو حزين يختلف عن نطقه له وهو فرح ، وتقاس خصائص نطق الفرد أو الأفراد للصوت الواحد أو الاصوات متاح بأجهزة القياس الصوتي التي تسجل لنا بدقة متناهية شدة الصوت ومدة الصوت على نحو يوضح اختلاف نطق الفرد الواحد للحرف الواحد باختلاف أحواله . ورغم كل هذا الاختلاف الذي تفصح عنه أجهزة القياس الصوتي ، يستطیع أبناء البيئة اللغوية الواحدة التفاهم بتلك الرموز الصوتية التي نعرفها باسم اللغة . ويوجع هذا الى أن للوحدات الصوتية أو الفونيمات وجوداً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة ، ليس

للوحدات الصوتية وجود مادي مباشر بل لها وجود حقيقي في عقل ابناء اللغة . وطبيعي : ان تختلف الوحدات الصوتية من لغة لاخرى فالنظام الفونولوجي مختلف من بيئة لاخرى ، وقد لاحظ الباحثون ان عدد الوحدات الصوتية مختلف من لغة لاخرى ولكنه يتراوح بين عشرين واربعين وحدة صوتية .

واذا كان دى سوسير قد اوضح ان الرموز الصوتية لا تتحدد بمادتها الصوتية اى بخصائصها الفيزيائية بل بمرکزها في النظام اللغوي فان مدرسة براغ في التحليل الفونولوجي قد حددت مكانة الرمز الصوتي من طريق التقابل الدلالي - الفونولوجي مع الرموز الصوتية الاخرى . واذا كان دى سوسير وبواس قد اكدا الطابع غير الواعي للظواهر اللغوية فان المدرسة الفونولوجية قد حاولت تفسير التمييز بين الظواهر اللغوية المستقرة في اللاوعي عند افراد البيئة اللغوية الواحدة .

٢ - بحث ترويتسكوى الأنظمة الصوتية لعدد كبير من اللغات من ناحية التقابل الفونولوجي واكتشف وجود عدد من الانماط البنيوية العامة فالوحدات الصوتية تقارن في ظل هذه الدراسات لا باعتبار نطقها وخصائصها الفيزيائية بل باعتبار مكانها في النظام . وبهذا تتحدد الوحدة الصوتية الواحدة بتبعيتها الى مجموعات تضاد محددة ، فالوحدات الصوتية تبحث في مجموعات ، تضم كل مجموعة منها الأصوات المشتركة في سمة مامن السمات النطقية . وعلى هذا تبحث الأصوات الانسانية مثلا (في العربية : الدال والتاء والطاء) كمجموعة وتبحث بداخلها السمات المميزة لكل وحدة صوتية منها . ويمكن كذلك ان تصنف الأصوات في مجموعات وفق اى اعتبار آخر ، ثم يبحث الصوت الواحد مقابلاً بأصوات المجموعة حتى تتحدد طبيعته بالنسبة لاقرىب الأصوات اليه ، وهكذا يدخل الصوت الواحد في اكثر من مجموعة لان لكل صوت اكثر من خاصية .

فصوت الدال في العربية وفي الالمانية مثلا ينتمي الى المجموعات التالية :

(١) مجموعة الأصوات الشديدة .

(٢) مجموعة الأصوات المجهورة .

(٣) مجموعة الأصوات الانسانية .

وانتماءه الى هذه المجموعات يحدد خصائصها ، ولذا فهو صوت شديد مجهور اساني ، وليس هنالك من صوت آخر يشترك في هذه الخصائص الثلاث .

وقد اطلق ترويتسكوى على انتماء الصوت الى مجموعة - مثل المجموعات المذكورة - مصطلح : السمة الفونولوجية . ومن ثم كان من مراحل التحليل الفونولوجي تحديد تلك السمات الفونولوجية الحاسمة في الأنظمة الصوتية المختلفة .

٤ - وبعد وفاة ترويتسكوى (١٩٣٨) طور زميله في الدائرة اللغوية في براغ رومان ياكوبسون R. Jakobson نظرية السمات الفونولوجية . فبحث عدة لغات من انماط مختلفة ، ووجد انه من الممكن ان توصف هذه اللغات على اختلافها بالافادة من نفس الخصائص الفونولوجية ، وحدد ياكوبسون في بحث له مع تلميذه موديس هاله M. Halle تلك السمات الفونولوجية الحاسمة

للتمييز بين الأصوات في اللغات المختلفة ، فإذا بها اثنتا عشرة سمة لا يخرج الوصف الفونولوجي عنها (٢٨) . ليس معنى هذا أن الباحث يحتاج إليها مجتمعة في وصفه لكل لغة من اللغات بل القصد أنها تستوعب - في رأيه - كل الامكانيات ، فوجود الاطابق أو عدم وجوده سمة فونولوجية حاسمة في العربية ولكنه ليس سمة فونولوجية حاسمة في الألمانية أو الانجليزية ، وهذا هو شأن السمات الفونولوجية الحاسمة التي حددها ياكوبسون . وقد أثبت ياكوبسون أن اللغات لا تختار من هذه الامكانيات الأساسية العامة اختياراً عشوائياً ، فثمة سمات توجد في كل لغات الارض ومنها وصف بعض الأصوات بأنها حركات والبعض الآخر بأنها صوامت ، وفي كل لغة نجد اجواباً استثنائية وأصواتاً شذوية .

ويجانب هذه السمات التي نجدها في كل اللغات هناك سمات خاصة لا تظهر الا في بعض اللغات . وقد أثبت ياكوبسون أن اكتساب الطفل للأصوات يبدأ أولاً بالتمييز بين تلك السمات الحاسمة التي توجد في كل اللغات مثل التمييز بين الحركات والصوامت وتأتي السمات الخاصة في كل لغة من اللغات في مرحلة تالية وذلك مثل التمييز بين **ق** و **ك** في الألمانية ، وعندما يحدث قصور في اداء النطق تصاب تلك السمات الخاصة قبل أن تصاب السمات العامة . ان العناصر الأساسية في البنية الصوتية تربط لذلك بحقائق عميقة خاصة بالجانب النفسي من اللغة ، كما يؤدي هذا الرأي الى تفكير جديد حول القدرة اللغوية عند الانسان .

وهكذا نجح التحليل الفونولوجي في دراسة اللغة الانسانية والتوصل الى منهج يعين على تحديد وحداتها الأساسية والسمات التي تميز الوحدة الصوتية من الاخرى والسمات العامة التي تتوصل بها كل اللغات للتمييز بين الوحدات الصوتية .

٥ - لقد اتى التحليل الفونولوجي بمنهج جديد في البحث اعتبره الباحث الاثنولوجي شتروص تحولاً حقيقياً بأحداث تغير في مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وان البحث الفونولوجي يقوم في هذه العلوم بالدور الذي قامت به الفيزياء النووية في العلوم الطبيعية ، ولم يعد تركيز البحث على الجزئيات المفردة كما كان الحال في علم اللغة المقارن بل تحول البحث الى النظام والى البنية . فالجزئيات المختلفة تختلف دلالتها في الأبنية المختلفة ، ومن ثم فلا بد من الانطلاق من النظام ككل ، ثم يمكن بحث الجزئيات المكونة له ببيان علاقاتها المختلفة . فالنظام لا يفسر - في ضوء البنية - بتحديد الجزئيات المكونة فحسب بل تفسر الجزئيات بعلاقاتها داخل النظام . الأهمية هنا للعلاقات الحاسمة التي تربط بين الجزئيات وتفرق بينها ، أما الجزئيات فتظهر داخل النظام جزءاً مترابطة بعلاقات ، ولذا فالبحث الفونولوجي لا يبحث العناصر أو الجزئيات أو الوحدات الصوتية في نفسها ، بل ببيان العلاقات المحددة والمميزة لكل جزئية داخل النظام . وبهذا يعتبر التحليل الفونولوجي اتجاهاً مغايراً كل المغايرة للنظرة الوضعية التي سادت من قبل ، لانه يركز على قضية العلاقات ، ومن ثم وصفه بعض الباحثين بأنه Antipsychism Relationalism

ان التحليل الفونولوجي يضع الوظيفة قبل المادة ، ومعنى هذا ان طبيعة الجزء لا تتحدد من طريق المادة المكونة بل عن طريق وظيفته في الكل . ولا يقتصر هذا على بحث اللغة بل يصدق كذلك

(٢٨) R. Jakobson and M. Hall, Fundamentals of Language, Mouton (1956) P.20-37.

ومجموعتا الصفحات ٢٩ - ٣١ .

على الفن ، فالألوان في الصورة تتحدد اهميتها لا بمادتها الزيتية او بمادة الجواش التي تحويها ، بل بوظيفة كل لون في البناء العام للصورة . وفي الموسيقى ليس للخصائص الفيزيائية لمادة الصوت او لجزيئات الصوت السمة الحاسمة بل ان العلاقات بين العناصر المكونة وكيفية تناسبها هي التي تجعل من العمل الموسيقي ابتداءً فنياً . ان التحليل التكنولوجي لا يرفض تحديد جوهر الشيء عن طريق طبيعته ولكنه يرى مثل هذا العمل قاصراً فينبغي ان ينظر اليه في اطار وظيفته كجزء من كل .

وثمة سمة اخرى في التحليل التكنولوجي جعلته جديداً في تحليله ، كانت النزعة التطورية التي سادت علم اللغة والدراسات اللغوية من قبل ، ترى ان ادراك الشيء وفهمه وتفسيره هو في معرفة اصله وتطوره التاريخي ، ولكن التحليل التكنولوجي يرى ان هذا ليس ايضاحاً لطبيعة الشيء ، ولا بد لهم طبيعة الظاهرة ان تدرس داخل النظام حتى تتضح مكانتها كجزء من كل وحتى تتبين العلاقات المحددة لها وحتى تتضح وظيفتها . ولهذا لم يعد تصنيف الجزيئات بالمعيار التاريخي امراً مقبولاً ، فلو وجدت جزيئة ما في لغة قديمة وقد انقسمت الى جزئيتين متميزتين في لغة تطورت من تلك اللغة القديمة ، فهي في هذه اللغة الجديدة ظاهرتان منفصلتان باعتبار المعاملة المعاصرة لا باعتبار الاصل الواحد .

وأصبحت هذه الاسس النظرية للتحليل البنيوي منطلق شتروس في بحثه لموضوع القرابة ولعدد من الموضوعات اللغوية المختلفة التي تناولاها بعد ذلك .

خامساً : المنهج التكنولوجي والتحليل البنيوي عند شتروس

كتب شتروس (١٩٤٥) بحثاً عن التحليل البنيوي في علم اللغة والتكنولوجيا ، أبدى فيه إعجابه بمنهج التحليل التكنولوجي عند ترويتسكوي وبأكوبسون ، وتناول فيه بالنقد المنهج السائد عند اصحاب الدراسات الاجتماعية في بحثهم لموضوع القرابة وغير ذلك من الموضوعات ، وحاول بعد ذلك ان ينقل لأول مرة في تاريخ العلم منهج التحليل البنيوي الى الدراسات الاجتماعية واتخذ موضوع القرابة مثلاً تطبيقياً لذلك المنهج .

يركز شتروس اهتمامه على قضية العلاقات القائمة بين اجزاء الظاهرة الانسانية قيد البحث ، وهو ينطلق في هذا من دراسات الفونولوجيين الهادفة الى تحديد الوحدات الصوتية ثم الى بيان السمات المحددة لها حتى تتضح ملامح النظام الفونولوجي . يشير شتروس في هذا السياق الى بحث نشره ترويتسكوي (١٩٣٣) وبين فيه الاساس النظري لمرحلة التحليل الفونولوجي (٣٩) ، فالتحليل يبدأ (١) بدراسة الظواهر اللغوية الوامية (الكلام) ، ويمضي (٢) الى البنية غير الوامية (اللغة) الكامنة خلف الظواهر اللغوية الوامية . وإذا كان علم الفونولوجي يرفض أخذ الكلمات أو الاشياء كوحدات قائمة برأسها فهو يعتبر ايضاح (٣) العلاقات بين هذه الاشياء

مرحلة في التحليل العلمي محاولاً الوصول بذلك إلى اكتشاف (٤) النظام أى أن مراحل التحليل تمضي على النحو التالي :

(١) الظواهر الواحية (٢) الظواهر غير الواحية (٣) العلاقات (٤) النظام ، ويرى شتروس بهذا أن علم الفونولوجى هو أول العلوم الاجتماعية التى نجحت في بيان طبيعة الظاهرة قيد البحث وفى بلورة المنهج المناسب لها .

ويحاول شتروس بعد هذا أن ينقل منهج التحليل البنيوى كما تبلور عند الفونولوجيين إلى بحث الظواهر الاتنولوجية . وهو يلاحظ في موضوع القرابة أن الأحاد أو الأفراد أو الأطراف الداخلين في علاقة القرابة شأنهم شأن الوحدات الصوتية ، فهم عناصر لها وظائفها المتميزة ، ولا تكتسب هذه العناصر وظيفتها إلا بتكاملها في أنظمة . ليس الباحث هنا بصدد البحث البيولوجى لكل طرف من أطراف القرابة ، بل أن الدراسة الاجتماعية لأنظمة القرابة هي دراسة للعلاقات القائمة بين هذه الأطراف . وأنظمة القرابة شبيهة بالأنظمة الفونولوجية ، تتكون لا في الطبيعة بل في مستوى الفكر غير الواسع ، هي مستقرة فيه على نحو وجود النظام اللغوى ، يتصرف الإنسان منطقاً منها كما يصدر الكلام (من اللغة) . وأن تكرار أشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، وأنماط السلوك الاجتماعى الأخرى تجاه بعض أنماط القرابة - في مناطق متباعدة متباينة وفى مجتمعات مختلفة اختلافًا بينا - ينبىء عن كون الظواهر الملاحظة انعكاساً في كل حالة من هذه الأحوال لقوانين عامة وكامنة عند البشر . وهذه الحال تشبه حقيقة أن الوحدات الصوتية الموجودة في كل لغات الأرض رغم اختلافها ذات عدم محدود وأن السمات الفونولوجية التي تميز الوحدات الصوتية في كل لغات الأرض لا تتجاوز في رأي ياكوبسون الثنتى عشرة سمة . وإذا كانت السمات الفونولوجية الحاسمة في كل لغة من اللغات قد اعتبرت انعكاساً في كل حالة من هذه الأحوال لقوانين عامة وكامنة في اللاهوى عند البشر ، فهذا كذلك شأن علاقات القرابة .

أن نقد شتروس للدراسات السابقة عليه في موضوع القرابة هو نفس النقد الذى وجهه أصحاب التحليل الفونولوجى للبحث اللغوى كما عرف قبلهم . وهناك وجه شبه واضح بين علم اللغة في شكله القديم أى كما عرفه العلماء في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين وبين بعض دراسات الباحث الاتنولوجى ريفرز Rivers (١٠) ، لقد اشترك هؤلاء وأولئك - كما أشار شتروس - في تفسيرهم لظواهر جزئية Atomistic مبتورة من سياقها البنيوى وركزوا على أحصاد الظواهر Individualistic وكان تفسيرهم لذلك على أساس بيان المكونات التاريخية ومقارنتها ، ولم يطلع أحد منهم - قبل ظهور منهج الفونولوجى - قضية النظام .

ولمة صغوبة مبدئية تواجه الباحث في محاولته نقل منهج التحليل الفونولوجى إلى دراسة المجتمع ، ويرجع هذا إلى أن التشابه الظاهرى بين الأنظمة الفونولوجية وأنظمة القرابة كبير حتى أنه يمكن أن يكون منطلقاً لمحاولة خاطئة تقتصر على الجانب الشكلى من المنهج . فإذا كان الباحث الفونولوجى يستطيع أن يطل مدداً من الوحدات الصوتية ببيان علاقاتها سلباً وإيجاباً (١١) ، فإن

(٤٠)

W. H. R. Rivers,
The History of Me'anesian Society, London (1914).
Social Organisation ed. W. J. Perry, London (1924).

(٤١) انظر في هذا :

M. Bierwisch,
Strukturstismus, S. 90.

هذا يمكن أن ينقل نقلاً شكلياً إلى دراسة المجتمع. ومعنى هذا أننا يمكن أن نحلل كلمة من الكلمات ببيان خصائص كل صوت منها بأسلوب السلب والإيجاب تجاه الخصائص الحاسمة. ونوضح هذه الفكرة بتحليل الكلمة العربية « سَبَرُ » إلى الوحدات الصوتية المكونة لها وإيضاح بعض خصائص كل وحدة صوتية :

	س	فتحة	ب	فتحة	د	فتحة
حركة	-	+	-	+	-	+
صامت	+	-	+	-	+	-
مجهور	-	+	+	+	+	+
مهموس	+	-	-	-	-	-

ومن الممكن نظرياً أن ينقل هذا المنهج في التحليل نقلاً شكلياً مباشراً ويطبق على الأطراف الداخلة في نظام القرابة فيقال مثلاً من الأب بأنه يوصف على النحو التالي :

فالاب من ناحية المذكورة ب ، والأولادة - ، ومن ناحية كبر السن النسبي ب ، وصغر السن النسبي - ، وقد افصح بتفصيل هذا المنهج تجاه كل العلاقات أن النتيجة مقعدة كل التعقيد ، فالزوج يرمز له في دراسات دافيز ووارنر (٤١) Davis and Warner التي تمت بهذا المنهج بمجموع الرموز التالية :

$$C_{2a} \ 12d^0 \ SU^+ \ ag/Ego$$

وهذا التطبيق الشكلي للمنهج الفونولوجي يجاني في رأي شتروس روح المنهج العلمي أساساً فالتحليل العلمي عليه أن يفسر آلاف الجزيئات والظواهر ويخضعها لقوانين بسيطة توضحها لا العكس . ففي علم اللغة مثلاً توجد العناصر التي تخضع للتحليل الفونولوجي في الواقع النفسي والفسيولوجي والفيزيائي - كما أثبت دي سوسير - ولكن البحث العلمي يبسط هذه الأشياء مفسراً إياها ، فالوحدات الصوتية دائماً أقل عدداً من ذلك العدد الكبير من الأشكال الصوتية المدركة حسيّاً . ولا يكتفى التحليل الفونولوجي بتحديد الوحدات الصوتية بل يمضي بعد ذلك إلى بيان السمات الفونولوجية الحاسمة وهي دائماً أقل عدداً من الوحدات الصوتية. وإذا كانت نقطة البداية هي المادة أو الظواهر المدركة حسيّاً فإن نتيجة البحث تكون دائماً عقلية . فنتجاء البحث يمضي من المدرك حسيّاً المتنوع شكلاً إلى نظام عقلي بسيط .

ومنهج البحث الصحيح في رأي شتروس هو ذلك المنهج الذي يرى الأطراف الداخلة في علاقة القرابة ذات وجود اجتماعي وهي في نفس الوقت متماثل تبادل . وإذا كانت ثمة محاولة لنقل منهج اللغويين إلى بحث الموضوع ، فلا يجوز أن ينسى الباحث أن هذه الأطراف هي كلمات من المعجم الحي ، وهي بهذا موضوع بحث بهذه المناهج لا على نحو مشابه بل على نحو مباشر . وذلك

يبين العلاقات القائمة بين كل طرف والآخر من أطراف هذه البنية . وإذا كان الباحثون قد عرفوا قبل شتروس أن أطراف القرابة تشكل أنظمة فان طبيعة العلاقات القائمة بين كل طرفين من أطراف هذه القرابة لم تبحث بحثاً تقابلياً .

ولكن مجرد وجود هذه الأطراف ولكل منها سميتها اللغوية الخاصة لا يفسر نظام القرابة ، فثمة فرق بين نظام التسميات System of Appellations وبين نظام المواقف System of Attitudes . فالقرابة لا يعبر عنها في المجتمع بالمصطلحات فقط ، فالأفراد أو جماعات الأفراد الذين يستخدمون هذه المصطلحات يشعرون بنمط سلوكي محدد تجاه كل طرف من أطراف القرابة ، قد يكون موقف الاحترام ، موقف الخوف ، موقف الود ، موقف الحق على الآخر ، موقف العداء . وإذا كان ردكليف براون (٤٦) (١٩٣٥-١٩٤١) قد رأى أن نظام المواقف ليس إلا تعبيراً عن نظام التسميات وترجمته له إلى مستوى الفعل فان الدراسات الحديثة كما يقول شتروس قد أثبتت وجود جماعات كثيرة لا تمكس مصطلحات القرابة فيها المواقف الخاصة بذلك على نحو دقيق . والقصد بهذا المواقف القننة اجتماعياً . ولا بد من دراستها على نحو يوضح الموقف الذي يتخذه كل طرف من أطراف علاقة القرابة من الآخر . وقد حاول شتروس أن يطبق رأيه هذا ومنهجه في التحليل في مثال دار حوله كثير من النقاش وأشار إليه دراسات كثيرة من جماعات شتى وهذا المثال هو : الخال .

سادساً : مثال تطبيقي : الخال وأبنية القرابة

أهتم علماء الدراسات الاجتماعية اهتماماً خاصاً بالعلاقة بين الخال وابن الاخت لانها ذات أهمية كبيرة في كثير من المجتمعات . اعتبر الباحثون في القرن التاسع عشر وحتى سيني هارتلاند (٤٤) (١٩١٧) أن أهمية الخال يمكن أن تفسر كراسب من روايب نظام الامومة Matrilineal System وحاول ريفسز (٤٥) (١٩٠٧) أن يرجع أهمية الخال إلى نظام الزواج من بنت العم . ودلت الشواهد المختلفة على أنه من الصعب أن يربط الباحث بين مكانة الخال ونظام الامومة أو نظام الابوة (٤٦) . وإذا كان علم اللغة قد أثبت أن الإنسان يفيد من عدد محدود من الامكانيات النطقية المتاحة ويختار عدداً منها ليجمعها الاصوات المستخدمة في كل لغة من اللغات ، فان شتروس

(٤٤) Radcliffe-Brown,

Kinship Terminology in California American Anthropologist Vol. 37 (1935) (530-535).

The Study of Kinship Systems, Journal of the Royal Anthropological Institute, London, Vol. 71 (1941), 1-18.

S. Hart Land; (٤٤)

Matrilineal Kinship and the Question of its priority. Memoris of the American Anthropological Association, 4 (1917) 1-87.

W. H. R. Rivers, (٤٥)

The Marriage of Cousins in India. Journal of the Royal Asiatic Society (1907).

R. Lowie, (٤٦)

The Matrilineal Complex. (UCP-AAE, vol. 16 (1919) No. 2) Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

بلاخط أن هناك أنماطاً من المواقف تتكرر بين كل طرفين من أطراف علاقة القرابة . وهذا يوجه شبه بين الجماعة الاجتماعية واللغة ، كلاهما يجدمجموعة كبيرة من الرموز الاجتماعية يستطيع - نظرياً - الافادة منها ولكن كلا منهما يفيد من عناصر محدودة فقط من تلك الاكسكليات المتاحة نظرياً ، بل وبقى بعض هذه الإمكانيات ثابتة في شتى الحضارات وأكثرها اختلافاً ، وهذه هي العلاقات الأساسية للقرابة التي يمكن التوصل إليها بطريق التضاد .

وإذا كان التحليل الفونولوجي يحدد الوحدات الصوتية بطريق ثنائيات التضاد Pairs of oppositions فإن ردكليف براون - كما أشار شتروس - قد لاحظ وجود نظامين من المواقف في موضوع مكانة الخال . فإذا كان الخال يمثل السلطة الأسرية فإنه يخاف ويطاع ، وإلى جانب هذا فهناك ارتباط بين الموقف تجاه الأب والموقف تجاه الخال ، ففي الجماعات التي يكون فيها العلاقة بين الأب والابن ودية تكون العلاقة بين الخال وابن اخته صليمة ، وعلى العكس من هذا نجد جماعات يظهر الأب فيها ممثلاً للسلطة الأسرية الصارمة ويتخذ الخال موقف اللابنة . ويربط ردكليف براون بين هذه المواقف واتجاه السلطة ، فإن كان الأب يمثل السلطة التقليدية في النظام الأبوي فإن الخال يعتبر بصفة عامة صديقاً حنوناً لابن اخته ، وعلى العكس من هذا نجد الخال في نظام الامومة يجسد السلطة فتصبح علاقات الرقة والود مرتبطة بالأب ومن هو في خط قرابته .

وقد نقد شتروس هذا الرأي على أهميته من جانبين :

اولهما : أن هذا النظام غير موجود هكذا في كل أنظمة الأبوة والامومة وهو موجود أحياناً في أنظمة لا هي بهذا ولا بذلك . والنقد الثاني ، وهو الأهم يقول بأن علاقة الخال ليست علاقة بين اثنين بل هي علاقة بين أربعة ، فهي تفترض وجود : أخ (١) ، واخت (٢) ، وزوج (٣) لهذه الاخت ، وابن لها (٤) . وأما قصر ردكليف براون في بحثه على اثنين فهو فصل تعسفي لمنصرمين من نظام متكامل ، وإن مثل هذا لا يفسر الظاهرة تفسيراً صحيحاً .

وبحث هذه المواقف وأمثالها لا يجوز في رأي شتروس أن يقتصر على بيان محورين هما : (١) علاقة الأب / الابن ، (٢) علاقة الخال / ابن الاخت . بل لا بد من بحث هذا باعتباره جانباً أو جانبين من نظام عام ترتبط فيه أربعة أنماط من العلاقات ارتباطاً عضوياً . وهذه العلاقات هي : (١) الأخ / الاخت ، (٢) الزوج / الزوجة ، (٣) الأب / الابن ، (٤) الخال / ابن الاخت . وقد بلور شتروس منهجه في إيضاح الموقف تجاه الخال في ضوء بحثه للعلاقات الأربع المذكورة وخرج من دراسته لهذه العلاقات ومقارنتها ببعضها البعض الآخر بقانون بنوي ، أي يفسر العلاقات الكامنة بين عناصر النظام .

يقول هذا القانون بأن العلاقة بين الخال وابن الاخت متناسبة مع علاقة الأخ بالاخت كما تتناسب علاقة الأب بالابن مع علاقة الزوج بالزوجة

ولكي نوضح هذا القانون البنوي يمكن أن نرمز للعلاقة بين الخال وابن الاخت بالرمز « بن »
والعلاقة بين الأخ والاخت بالرمز « م »
والعلاقة بين الأب والابن بالرمز « ع »
والعلاقة بين الزوج والزوجة بالرمز « ل » .

وهي هذا تكون علاقة التناسل بين «س» و «ص» موازية في نفس الوقت لعلاقة التناسل بين «ع» و «ل» ، ومعنى هذا أن العلاقتين «س» و «ص» متناسلتان مع العلاقتين «ع» و «ل» . وقد أوضح شتروس قانونه البنيوي هذا بنوعين من الأمثلة :

النوع الأول : إذا كانت العلاقة بين الخال وابن اخته (= «س») والعلاقة بين الأخ واخته (= «ص») إيجابيتين أى تسودهما روح الود والحب ورفع الكلفة وعدم الخوف ، فإن العلاقة بين الأب وابنه (= «ع») والعلاقة بين الزوج والزوجة (= «ل») تكونان سلبيتين أى تسودهما الحاجز النفسية والخوف والتحفظ .

ومعنى هذا أنه إذا كانت «س» و «ص» موجبتين تكون «ع» و «ل» سلبيتين . وعلى العكس من هذا فإذا كانت «س» و «ص» سلبيتين تكون «ع» و «ل» موجبتين ويتضح هذا من الرسمين (أ) و (ب) على التوالي :

ل	ع
-	-

(أ)

ص	س
+	+

ل	ع
+	+

(ب)

ص	س
-	-

وينطبق هذا الكلام على مجتمعات شتى يسود بعضها نظام الامومة ويسود بعضها الآخر نظام الابوة . فالنمط (أ) ينطبق مثلاً على المجتمع التركي وهو مجتمع أبوى والنمط (ب) ينطبق على المجتمع التربوي ياندى وهو مجتمع امومة (١٧) . ولكن الفحص في بحث المكانة التي يحتلها كل طرف من اطراف علاقة القرابة انما يتحدد في رأى شتروس وفق نظام العلاقات المذكورة .

لم يشرح شتروس وحدات الرسم الايضاحي الذي جاء به مطبقاً على النمطين

(١٧) اعتمد شتروس في وصف هذه المجتمعات وعمل : B. Malinowski

The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia (1929)

New York : Liveright.

M. Kovalevski,

La Famille Matriarcale au Caucase. L'Anthropologie, 4 (1803) : 259-278.

الشركسي والتروبرياندى ، وقد امكن فهم رموزه المستخدمة في الرسم في ضوء شرحه الصام للأنماط ، فكانت الرموز على النحو التالي :

- ١ - الزوج وهو في نفس الوقت الاب رمز اليه بالعلامة « \triangle » في أقصى اليسار .
- ٢ - الخال وهو في نفس الوقت الأخ بالنسبة للزوجة رمز اليه بالعلامة « \triangle » في أقصى اليمين .
- ٣ - الابن وهو في نفس الوقت ابن الأخت رمز اليه بالعلامة « \triangle » في الصف الثاني الى اسفل .
- ٤ - الأخت وهي في نفس الوقت الزوجة والام رمز اليها بالعلامة « \circ » .

اما العلامة الافقية التي تربط بين الخال والأخ من جانب والأخت والزوجة من الجانب الآخر فهي علاقة القرابة بين الأخت وأخيها ، وأما الخط الممتد الى أعلى من الابن فيرمز الى تساوى انتعائه بالدم الى أبيه وأمه .

وقد رمز شتروس للمواقف التي تنسم بها العلاقات بين كل طرفين بلحدى علامتين « + » او « - » والمقصود بعلامة « + » علاقة الحب والود ورفع الكلفة . أما علامة « - » فترمز لعلاقة الخوف أو العداء أو التحفظ أو الرهبة . وفي الرسوم الايضاحية التالية توضع احدى العلامتين بين الطرفين المعنيين .

الاطراف المعنية :

زوج / اب



أخت / زوجة



خال / أخ



ابن / ابن أخت



علاقة البسم

عملة الأفعوة



أخت



أخ

عملة البنة



زوج

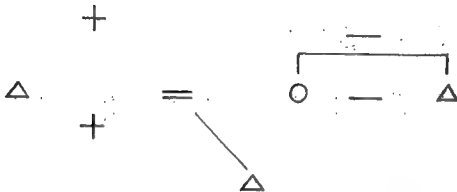
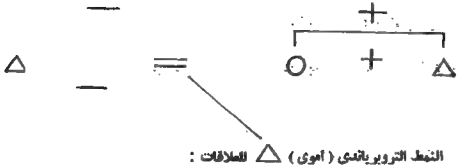


زوجة

ابن



النمط الشركسي (الأبوي) للعلاقات :



النوع الثاني : ذكر شتروس ثلاثة أنماط لهذا النوع في مجتمعات أحدها يعرف نظام الامومة وإثنان منهما يسودهما نظام الأبوة (٤٨) .

ففي مجتمع تونجسا Tunga في بولينيزيا يسود نظام الأبوة كما هو الحال عند الشركسي ، ولكن طبيعة العلاقات موضع البحث مختلفة من مجتمع الشركسي . ففي مجتمع تونجسا يسود العلاقة الإيجابية بين الخال وابن أخيه « س » ، أما العلاقة بين الأخ وأخته « ص » فهي سلبية أي أن هاتين العلاقتين أحدهما إيجابية « س » والآخرى سلبية « ص » . ومعنى هذا أن نتوقع

D. L. Oliver,

(٤٨)

A Solomon Island Society. Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville (1955), Cambridge = Harvard University Press.

F. E. Williams,

Natives of Lake Kutubu, Papua.
Oceania (1940-1942).

E. W. Gifford,

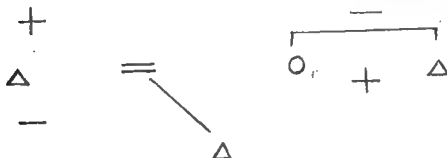
Tonga Society (1929). Bishop Museum Bulletin, No. 61, Honolulu.

وفق رأى شتروس أن نجد العلاقة بين الاب وابنه « ع » سلبية ، والعلاقة بين الزوج وزوجته « ل » ايجابية ويتلخص هذا النمط في الجدول التالي :

ل	ع
+	-

ص	س
-	+

وباستخدام الرموز التي شرحناها من قبل يتضح الرسم التالي الذي وضعه شتروس تصويراً لهذا النمط .



ومن هذا يتضح طبيعة التناسب بين العلاقات المذكورة وفق القانون الذي فسره شتروس هذه الظاهرة .

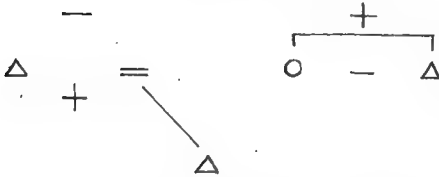
وقد أمكن تطبيق هذا القانون على مجتمعات مختلفة ، بل ومن الملاحظ أنه لا فرق في هذا بين مجتمع يسوده نظام الأبوة وآخر يسوده نظام الأمومة ويلاحظ هذا بمقارنة علاقات القرابة عند سكان منطقة بحيرة كوتوبو Ktubu وهو مجتمع أبوي بعلاقات القرابة السائدة في مجتمع آخر Siuai of Bougainville حيث يسود الأمومة .

نفى كلا المجتمعين تسود نفس العلاقات موضع البحث فالعلاقة بين الخال وابن أخيه « س » سلبية ، أما العلاقة بين الأخ وأخته « ص » فهي ايجابية ولذا فالملاحظ أن العلاقة بين الأب وابنه « ع » ايجابية ، أما العلاقة بين الزوج والزوجة « ل » فهي سلبية ويتلخص هذا النمط في الجدول التالي :

ل	ع
-	+

ص	س
+	-

وقد أوضح شتروس هذا النمط بالرسم التالي :



ومن هذا يتضح التناسب بين العلائق «س» و «ص» من جانب ، و «ع» و «ل» ، ولا علاقة لهذا بكون النظام موضع البحث تسوده الأبوة أو الأمومة .

ومعنى هذا أن بحث هذا الموضوع يتطلب دائماً دراسة العلاقة بين أربع ثنائيات تتناسب وتكامل وفق القانون السابق .

والقانون المذكور قانون بنيوي وصفي يفسر العلاقات القائمة في نفس الوقت . وإذا كان دى سوسر قد فرق بين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي وجعل الدراسة الوصفية منطلق الدراسة التاريخية ، فإن شتروس وضع القانون المذكور بأنماطه المختلفة لتفسير العلاقات البنوية لئلا نحاول أن نحقق صحة القانون بمثله تاريخية وقد لاحظ أن تطورا ما حدث في علاقات الأسرة في المصور الوسطى ، وتبين منه الصورة التالية :

تناقصت سلطة الأخ على أخته وزادت معها سلطة خطيبها وفي نفس الوقت ضعفت علاقات الأب والابن كما زادت علاقات الخال وابن الأخت . وقد أثبت الوثائق هذا التطور .

وهكذا درس شتروس البنية الأساسية للقربا على أساس بحث العلاقات القائمة بين أطرافها الأربعة المذكورة ، ولاحظ وجود السمات الحاسمة التالية لتكوين نظام القربا ، وهي السمات أو العلاقات الثلاث التالية :

- (١) الاشتراك في الدم .
- (٢) الزواج .
- (٣) الأبوة والأمومة .

وتمثل هذه العناصر علاقة السليل بالسليل ، وعلاقة الزوج بالزوجة ، وعلاقة الأبوين والابن .

وفي إطار هذه النظرية يفسر شتروس ما أطلق عليه الباحثون incest tabu في دراساتهم لحرمة الزواج بأن المجتمع الإنساني يقيم نظام القربا على أساس التبادل . فالرجل يستطيع

الحصول على زوجة من رجل آخر يعطيه اختاوا ابنته ، ولهذا لا يعتبر ظهور الخال في علاقة القرابة الاساسية أمراً يثير التساؤل فهو ركن اساسي من اركان القرابة . اما وجود الطفل في هذه العلاقة الاساسية فهو دليل على الطابع الديناميكي للقرابة فعندما يتخذ رجل ما زوجة له فانه يأخذها من ابها او اخها ، فيحدث في نظام التبادل الاجتماعي عدم توازن مبدئي . *initial disequilibrium* ، فاحدهما قد اعطى ولم يأخذ والثاني أخذ ولم يعط ، ولكن التعادل يتم في الجيل التالي عندما يعطى الرجل بوصفاً ابناً ابنته لرجل آخر وعلى هذا يعتبر التبادل السمة الاساسية الكامنة في هذه العلاقات . وعلى هذا فدراسة علاقة الخال بابن الاخت لا يمكن ان تناقش الا يبحث كل العلاقات الاساسية التي تقوم عليها بنية القرابة .

ولا شك ان هذه البنية الاساسية التي تضم الاب والام والخال والابن (او البنت) يمكن ان توضح نظام القرابة كله ، اذ انه يتألف بتكرار هذه البنية الاساسية او بتوسيعها باضافة عناصر مكملتها . فالى جانب الخال يمكن اضافة زوجة الخال ، والى جانب الاب يمكن اضافة العمة ثم زوج العمة . وعندما تمضي السنوات ويأتي جيل جديد تكرر هذه البنية الاساسية عندما يصبح الابن اباً في بنية اساسية جديدة وعندما تصبح البنت امّاً في بنية اساسية جديدة اخرى .

وفي هذه الدراسة التي طبق فيها شتروس منهجه في التحليل البنيوي على موضوع القرابة لم يكن الهدف بحث الاسرة بيولوجياً ، فالقرابة تتخذ عنده طابع الحقيقة الاجتماعية لا بسبب ما تحصل عليه من الطبيعة بل بسبب العلاقات الاجتماعية القائمة بين عناصرها ، فنظام القرابة لا يتألف من وشائج موضوعية خاصة بالحدت او بدرجة الاشتراك في الدم ، بل هو نظام اتفاقي ليس له وجود الا في وعي البشر ، وليس تطوراً تلقائياً للعلاقات بيولوجية . وفي هذا يرى شتروس تحولاً من نظام يتحدد بيولوجياً الى نظام يتحدد بالطبيعة الى نظام يحدده الانسان بشكل او بآخر ، اي يحدده الحضارة . ولهذا التحول من الطبيعة الى الحضارة هو بداية الفكر الرمزي بالمعنى القائم في العلاقات المذكورة .

وقد التزم شتروس بالاسس المنهجية وبالآراء النظرية التي نقلها من التحليل الفونولوجي الى دراسة علاقات القرابة وطورها في دراسات انثولوجية مختلفة كتبها في ريع قرن وتناول فيها قضايا كثيرة .

سابها : تطبيقات بنيوية اخرى في الدراسات الانثولوجية

١ - كان للمنهج الذي اوضحه شتروس في التحليل البنيوي في علم اللغة والانثروبولوجيا (١٩٤٥) اثر مباشر في دراساته التالية . واول كتاب حقق لشتروس الشهرة بهذا المنهج هو كتابه من « الابنية الاساسية للقبسراية » (١٩٤٩) (٢٩) . وقد طبق شتروس في هذا الكتاب المنهج البنيوي واكتشف بهذا ان البنية الاساسية لكل أنظمة القرابة هي « التبادل » . ان التبادل يحدث - على حد تعبير شتروس - بصورة مباشرة او غير مباشرة ، بصورة عامة او خاصة ، بصورة ملموسة او رمزية ، ومهما يكن الشكل الذي يظهر به التبادل فانه دائماً هو القاعدة الاساسية والمشاركة التي تبست منها كل ضروب نظام الزواج (٣٠) .

وإذا كان التبادل بين الأفراد في المجتمع أساس نظم الزواج على تنوعها فما أشبه هذا بالغة، أن شتروس يرى في العلاقات الاجتماعية « ضرباً من ضرب اللغة » ويعنى بهذا أن الزواج مجموعة من العمليات الهادفة إلى خلق ضرب يعينه من ضرب الاتصال communication بين الأفراد والجماعات . أن ذلك الاتصال يتم هنا برمز قوامها نساء الجماعة ، فمن يتبادلان بين بطون القبيلة والقبائل والامر - أما في اللغة فإن التبادل يشتم بالكلمات تدور بين أفراد الجماعة - وسواء أكان قوام الرموز كلمات أم نساء ، فهذا لا يثير من طبيعة ظاهرة التبادل والاتصال شيئاً (٥١) .

وإذا كان الإنسان لا ينظر إلى ابنته أو اخته نظرة الرغبة الجنسية ، فإن ذلك يفسر عند شتروس كما سبق أن أوضحنا بأن الرجل لا يتخذ لنفسه زوجة من يستطيع هو أن يزوجها لشهره ، وينبغي أن يكون هذا الحد قائماً كي يتخذ الزواج طابع التبادل وبهذا وحده يمكن للمجتمع البشري وللحضارة أن يقوم ، فإذا كانت المرأة القريبة لا ينظر إليها نظرة الارتواء الجنسي بل تعتبر رمزاً للتبادل فإنها بذلك رمز لنظام من العلاقات، هو ما يطلق عليه « المجتمع » . أن الحياة الاجتماعية تقوم على تبادل الرموز ، أنها لغة بالمعنى الواسع للكلمة وهنا يتحدث شتروس عن الرمزية فيقول « أننا في الدراسة الاجتماعية وفي الدراسة اللغوية، اظهر نظام رمزي كامل » (٥٢) .

وفي كل هذا يرى شتروس أن اللاوعي الذي يخلع على الظواهر الاجتماعية الطابع المشترك والمميز لها ، هو مسئول عن الفكر الرمزي بل هو « قسم من أقسام الفكر الجماعي » (٥٣) .

وبهذا طبق شتروس منهجه في التحليل وطور نظريته إلى العلاقات الاجتماعية باعتبارها رموزاً للتبادل الاجتماعي تنتظم في اللاوعي عند البشر وبهذا تميز البشر في « الحضارة » من باقي الكائنات في « الطبيعة » .

٢ - من التضاد بين « الطبيعة » و « الحضارة » يفسر في التحليل البيوي عند شتروس أيضاً قضية « الطوطمية » . لقد ذكر في كتابه من « الطوطمية » أن الظاهرة التي أطلق عليها بعض الباحثين هذا الاسم لا وجود لها في واقع الأمر . أن هذا المصطلح نتيجة حضارتنا التي اعتادت أن تبعد نفسها من الظواهر التي تجدها عند « الشعوب الطبيعية » ولا تستطيع تفسيرها . فحضارتنا تضع من شأن هذه الظواهر . ويقارن شتروس الموقف منها بالنظرة إلى الرسامين . من أصحاب الاتجاهات الخاصة هؤلاء غير أسوياء لأننا نتصور أنهم يخالفون موقفاً اجتماعياً وإخلاقياً . وقد أسهمت هذه الأفكار في نشأة وهم الطوطمية عند الباحثين . يفسر شتروس أن وهم الطوطمية إنما نشأ أولاً وقبل كل شيء بسبب خلط في المجال الدلالي ، وفي هذا يقول لقد فضلت جوانب بعينها على حساب غيرها كي تخليع عليها أصالة وغرابة ليستأ لها ، لقد جعلها الباحث لاحقاً بالأسرار بانتمائه إليها من النظام الدلالي (٥٤) .

C. Lévi — Straus,

(٥١)

Anthropologie Structurale, P. 69 = s. 74.

(الترجمة الألمانية)

(٥٢) المرجع المذكور ص ٦٢ (الترجمة الألمانية ص ٦٧) .

G. Schwy,

(٥٣)

Der französische Strukturalismus S. 47.

C. Lévi — Straus,

(٥٤)

Le Totémisme, Paris (1962).

بناقش شتروس الجبال الدلالي بمنهج التضاد وذلك في محاولة لفهم الظاهرة التي توصف بالطوطمية على انها علاقة افراد وجماعات من البشر (في المجتمع) بأسماء نباتات وحيوانات (في الطبيعة) ، يربط مصطلح الطوطمية من الناحية النظرية العلاقات بين مجموعتين اثنتين : مجموعة طبيعية واخرى حضارية ، تضم المجموعة الطبيعية فصائل وأفراداً وتضم المجموعة الحضارية جماعات او اشخاصاً ، أى ان كل مجموعة منهما تظهر في شكل جماعي وفي شكل فردي . وهذه العناصر الأربعة تجعل من الممكن قيام العلاقات الأربع التالية بينها :

- (١) علاقة فصيلة (في الطبيعة) بشخص (في الحضارة) .
- (٢) علاقة فصيلة (في الطبيعة) بجماعة (في الحضارة) .
- (٣) علاقة فرد (في الطبيعة) بشخص (في الحضارة) .
- (٤) علاقة فرد (في الطبيعة) بجماعة (في الحضارة) .

وكل علاقة من هذه العلاقات تطابق ظواهر لوحظت عند جماعة او جماعات من البشر ومن المنطقي نظرياً ان تكون هذه العلاقات الأربع على قدم المساواة ، ولكن الملاحظين الاوليين وحدهما تدخلان في مجال الطوطمية .

ذكر شتروس ان بحث ردكليف براون لظاهرة الطوطمية قد اقرب بها في دراسته المقارنة لها الى اخضاعها للبحث البنيوي وذلك بايضاح ثنائيات التقابل . ان الطوطمية شكل يظهر فيه اتحاد ضربين متقابلين ، وذلك بأن تستخدم مجموعة من الاسماء المأخوذة من عالم الحيوان والنبات (الطبيعة) استخداماً في غير هذا المجال أى في المجتمع الانساني (الحضارة) .

وتعتبر هذه الاسماء في رأى شتروس مصطلحات عامة ، ففي الصين ثمة تقابل لغوي بين ما يطلق عليه yang وما يطلق عليه yen ، وهو تقابل بين ما يدل على التذكير والثبات وعلى الليل والنهار وعلى الصيف والشتاء ، والى جوار هذين الضربين يوجد ضرب ثالث يطلق عليه Tao ويُعبر عن الاتحاد أو الكل فهو يعبر مثلاً عن الزوجين معاً أو عن الليل والنهار معاً أو عن فصول السنة مجتمعة .

والطوطمية وفق هذا الاعتبار اسلوب خاص للتعبير عن ذلك الكل ، وان تصور الباحثين لها انما نجم من نظرهم للتضاد ولم ينظروا الى التكامل أو الكل . وبهذا لا تكون الطوطمية ظاهرة منفصلة بل هي مظهر من مظاهر الاستخدام الكلي لالفاظ هذا الضرب .

٣ - ان جهود شتروس كانت تهدف الى دراسة كيفية اداء الإنسان لعملية الفكر ، واذا كان ليغي بربل في كتابه « العقلية البدائية » قد حاول ان يضع تقابلاً بين فكر البدائيين والفكر المنطقي فان شتروس في كتابه : « الفكر الهمجى La Pensée Sauvage » (١٩٦٢) قد حاول ببحشه لذلك ان يصل الى المنطق غير الواعي للعقل الانساني عموماً اي قبل ان يتغير ويصبح فكراً مصقولاً pensée domestiquée . ويطلق شتروس هذه التسمية على الفكر السائد في الحضارات الراقية . ان منطق الفكر الهمجى يشبه الطبيعة غير الواهية للغة - واذا كان الفلوي يبحث النظام الفلوي رغم كونه في اللاوعي في البيئته اللغوية فان الباحث الانثولوجي - يبحث ذلك المنطق الكامن في اللاوعي منذ اصحاب التفكير الهمجى . ان القول بأن الفكر الهمجى - وهو ما سمي من قبل باسم العقلية البدائية - غير منطقي مردود عليه ، إذ ان شتروس يرى ان التفكير الهمجى وكل ضروب الفكر عند الانسليين قادر على « التجريد » وأنه يعرف أيضاً نوعاً نحو المعرفة

من أجل المعرفة ، كما أن به جهداً في تصنيف الأشياء ومحاولة لربط جوانب الحقيقة في العقل الانساني .

ان ثمة فرقاً بين الفكر الهيجي والفكر المصقول عند شتروس ، ذلك ان الفكر الهيجي قد خلق معنى كلياً متكاملًا لكون دون ان يجعل نزوعه الى ذلك في المستقبل بعد تطور تاريخي ، انه فكر يرى الأشياء متزامنة في وقت واحد ويخالف من هذا الجانب تمزيق الأشياء بنظره تاريخية ، والفكر الهيجي بهذا نظام متكامل .

ويتسم الفكر الهيجي عند شتروس بنزوع نحو حتمية كونية ، وهذا ما يوضح الفرق بين السحر والعلم . فالسحر يفترض مقدماً وجود حتمية كونية ووجود تكامل كوني ، بينما يفرق العلم الظواهر الى مستويات مختلفة ويجعل للارتباطات العلمية مستويات مختلفة لا تختلط .

ان شتروس يرى الدقة في الفكر السحري وفي طقوسه العملية تعبيراً عن الادراك غير الواعي لحقيقة الحتمية ، ان الحتمية هنا تدرك بالحدس فتحترم فتنفذ طقوسها تعبيراً عن اعتقاد راسخ .

« ذكر شتروس (١٩٦٤) في كتابه « Le cru et le cuit » (= النييء والمطبوخ) ان هذا هو الجزء الأول من سلسلة مجلدات تظهر بعنوان « Mythologiques » . ويرجع اختيار شتروس لموضوع « النييء والمطبوخ » الى ان الطعام اهم نشاط يربط الانسان ببيئته . ومن ثم يمكن بحث علاقة الانسان بـ « الطبيعة » و « الحضارة » في ضوء هذا الموضوع . وعندما صدر المجلد الثاني من هذه السلسلة (١٩٦٦) بعنوان « Du miel aux cendres » (= من الصل الى الدخان) ذكر شتروس ان العسل رمز العودة الى الطبيعة في حين ان الدخان باعتباره أداة للاتصال مع القوى فوق الطبيعة يمثل اتجاهًا عكسيًا .

وقد افاد شتروس في كتابه عن النييء والمطبوخ من منهج التضاد الفونولوجي . فاذا كانت اللغات جميعاً تميز بين الحركات الثلاث التي تقابلها في العربية : « فتحة وضمة وكسرة » ، فان هذا الثلاث يقابل في مجال الغذاء ثلاث اساسي آخر ، عناصره هي « النييء والمطبوخ والفاسد » ، ويقوم التضاد بين هذه العناصر الأساسية وفق سمتين حاسمتين ، فالتقابل الأول هو تقابل بين ما هو (اصلي / وغير اصلي) وعلى هذا يكون النييء اصلياً على العكس من المطبوخ والفاسد فهما في شكل غير الشكل الاصلي . اما سمة التقابل الثانية فتتميز بين التغير بعامل الحضارة والتغير بعامل الطبيعة أي بين المطبوخ والفاسد . وهكذا حاول شتروس ان يفسر بفكرة التقابل وقد انعكست في الحياة والميثولوجيا - قضية التحول من الطبيعة الى الحضارة .



وبعد ، فقد كانت محاولات شتروس لنقل منهج التحليل الفونولوجي - كما عرفه علماء اللغات محاولة جديدة للربط المنهجي بين الدراسات اللغوية والاجتماعية والانثولوجية والفولكلورية . وقد كان لهذه المحاولة اصداء بعيدة في العلوم الانسانية المختلفة ولا سيما في فرنسا والمانيا . فظهر باحثون جادون في النقد الادبي والتاريخ وعلم النفس ينظرون الى هذا المنهج نظرة ايجابية محاولين تطويره والافادة منه في دراساتهم . واذا كان علم اللغة قد حقق بهذا نتائج كثيرة ، فقد كانت المسبقات المسبقة . محاولة لتجسير بذلك المنهج في اصوله في علم اللغة وفي « تراجيسنة » انتقله الى « الدراسات الانثولوجية » ، وكل متخصص بعد هذا ان يصمم على مدى الدفق التي تنميها « البيئية » في تحليل الظواهر الانسانية فيسب البحث .

تحليل عناصر الرواية* كمنهج فولكلورى

ترجمة وتعليق: صفوت كمال

التي حددت نشاط هؤلاء الدارسين . ففي البداية نجد ملاحظات مفوية عن مشاهبات غريبة في بعض العادات والمعتقدات والحكايات والأغاني التي جمعت من أنحاء العالم المختلفة .

بعد هذه البدايات ونتيجة للتطور الطبيعي في الدراسة ، ظهرت عمليات مسح مطردة

منذ أكثر من قرن وحتى الآن ، اهتم الانثولوجيون والفولكلوريون اهتماماً جاداً بكل مظاهر التراث الانساني . وبين تاريخ البحث في هذين الميدانين المتصلين اتصالاً وثيقاً بهما بعض (١) ، تفرات كثيرة حدثت في اهتمامات الدارسين ، خلال هذه الحقبة كما يبين أيضاً (تاريخ الدراسة) الآراء الشائعة

* Stith Thompson, Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method, FF Communications No. 161, Helsinki 1955.

يعتبر تومسون (١٨٨٥ -) العالم الأمريكي المعاصر ، أحد كبار علماء الفولكلور الذين عملوا على تأسيس منهج البحث الفولكلورى . وواحد من العلماء البارزين المتخصصين في دراسة الحكايات الشعبية . فقد صرف معظم - ان لم يكن كل - جهوده العلمية في دراسة الحكايات الشعبية ووضع التصنيفات العلمية لها . ويعتبر عمله الكبير « فهرس عناصر الادب الشعبي Motif Index of Folk Literature » من أهم الأعمال التي اهتمت بها علم الفولكلور . من حيث فهرسة عناصر المادة موضوع الدراسة - دون غيره من العلوم الانسانية . كما أن عمله في تصنيف « طرز الحكايات الشعبية » يعتبر من أهم الأعمال التي ساعدت على تيسير وتسهيل أساليب البحث العلمي في تحليل الحكاية الشعبية . وإن كان يرجع فضل الريادة العلمية في هذا النمط خاصة من العمل المنهجي للمعالم الفولكلورى إلى آرنى Antti Aarne (١٨٧٧ - ١٩٢٥) الذي نشر أول تصنيف لفنواز الحكايات الشعبية عام ١٩١٠ (٣ : ٥٠٠ FFC) .

المتفانية الواضحة فحسب ، بل وردت في كثير من الأحوال مقسمة الى الأجزاء التي تتكون منها مع مقارنة هذه الأجزاء بمبيلاتنا في أنحاء متباعدة من العالم .

كذلك بذلت محاولات سابقة لأوانها لتفسير المادة القاصرة وغير النسقة التي أمكن حينذاك الحصول عليها . وقد تم بمض هذا العمل بمهارة فائقة ، وما زال موضع تقدير دارسين مجيدين ، غير أنه كان ثمة مبالغة في الاتجاه الى تكوين مدارس فكرية ومحاولات استخدام مبدأ بعينه لحل جميع المشاكل ، وهكذا ظهرت

جمعت العديد من هذه المالمات (القياسية) . ولقد تأثر الدارسون الأوائل تأثيراً كبيراً بهذه التشابهات لدرجة أنهم لم ينحسوا نحو استقصاء ما إذا كانوا يتعاملون مع مالمات أم منفردات خاصة . فلدينا الآن المجموعات الكبيرة لفرانز Frazer التي أينعت « الفصن الذهبي » (٧) ، وكذلك تفسيرات وينهولد كولر Reinhold Kohler التي زيلت تفصيلاً بعد ذلك في العمل الكبير لبولتي وبوليتكا Bolte and Polivka الذي صدر في خمس مجلدات والذي لم ترد فيه حكايات الأخوين جريم J. & W. Grimm مع تتبع نصوصها

ولقد اخترت مقال تومسون « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلوري » الذي نشره قبل إصدار الطبعة الثانية من « فهرس عناصر الأدب الشعبي » نظراً لما يشهه من تساؤلات حول هذا النمط من النمط فهرة عناصر الحكايات الشعبية ، وهي تساؤلات لا تزال موضع بحث بعض الدارسين العرب الذين يرون ضرورة الاتفاق على أسلوب موحد في جمع مواد المألوفات الشعبية وتصنيفها .

ول هذا المقال سينطبق القارئ بعض المشاكل التي تواجه عمليات التصنيف هذه ، والتعليقات الهامشية التي أضفتها بأمل توضيح بعض الغموض في المقال . فالمقال الأصلي لا توجد به أية تعليقات أو إشارات هامشية . كما أردت الترجمة بتعليق أردت به إعطاء بعض القارئة بالنسبة لتصنيف « الطراز Type » وتصنيف العنصر (Motif) .

« المترجم »

(١) « توجد صلة وطيدة بين علم الفولكلور وعلم الأنثولوجي وليس في الإمكان فصلهما من بعض بعضهما مالمه ، فالفولكلوري وخاصة في أوروبا وأمريكا الجنوبية ، يهتم بين حين وآخر بالنظم الاجتماعية التقليدية ، والثقافة المادية لأي مجتمع يدرسه . والأنثولوجي سواء كان يدرس جماعة من النشراق وسط أفريقيا أو في وسط أوروبا ، يجد نفسه أحياناً عاجزاً عن أداء عمله على أكمل وجه دون معرفة أكلار بوليفس ، ورقصات ، وعصائدات ، وممارسات سحرية من الجماعة التي يدرسها » .

و « رغم أن جهود الفولكلوريين تشابه جهود الأنثولوجيين ، في وضع الطول المناسبة للمشاكل التي تواجه الدارسين ، غير أن جهود الفولكلوريين ظلت مجهولة ، إذ كانت هذه المشكلة ملقاة عادة على عاتق الدراسات الأنثروبولوجية . وهكذا ظل العمل القيم للروايات للفولكلوريين ، هو أمكان تنظيم الأرشيفات وعمليات الجمع للنسقة ، وتحليل مواد الروايات الشفوية ووضع مناهج بحث الحكايات الشعبية » .

S. Thompson, Advances in Folklore Studies, in : " Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory ", The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 587, p. 595.

سبق أن نشرت ترجمة لهذا المقال بمجلة « المجلد » العدد ٩٤ السنة الثامنة ، القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .

(٢) صدرت ترجمة عربية للجزء الأول من المخطي الذي وضعه سير جيمس فرانز من مؤلفه الكبير « الفصن الذهبي » . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

التراث . فالفولكلورى يعرف ، عسادة ، أن الدراسة المقارنة تكون قسماً من أهم أقسام عمله .

ولقد احتفل عدد كبير من الفولكلوريين منذ البداية بالمشاكل التي تبثت على الحيرة والفضول والتي تكشف عنها دراسة الرواية التقليدية . فقد لاحظوا أن ظاهرة الرواية منتشرة عالمياً ، وأنها تكاد تكون - كأي مادة ثقافية أخرى - موجودة في العالم أجمع . ذلك أن طبيعة الفكر البشرى بذاتها ، قد أنتجت بلا شك كثيراً من المماثلات الطبيعية كما حدث كذلك انتشار كبير لمديد من عناصر (هـ) روايات جماعة إنسانية إلى روايات جماعة أخرى . إذ يوجد خط متصل يمتد من أبسط أشكال الثقافات الشفاهية (السابقة على التدوين) ليصل إلى أكثر أنواع الروايات القسرية ، تحضراً ، حاملاً معه المادة ذاتها المكونة للرواية . فليس هناك انفصال يمكن إدراكه بسهولة بين حكايات جماعة ما وأخرى . فقد لوحظ منذ البداية وجود عناصر كثيرة شائعة في كل من مادة وبينية الحكاية التقليدية ، مما يسمح بعقد مقارنات ذكية وقيمة بين هذا الكم الكبير من الرواية في العالم . والواقع ، أن الانفصال الحقيقي ، إنما تم مؤخراً وفي الثقافة الغربية ، حينما بدأ المؤلفون يجتهدون لتجقيق الأحالة في أعيانهم ، ويتجنبون من عهد الفولكلور . وقد نما هذا

المدرسة الانتشارية (٢) والمدرسة التأسيسية (٣) بل حتى في داخل هاتين المدرستين ظهرت مدارس فرعية ترى في التشابه نوعاً ما من الدلالة الأسطورية أو اللغوية ، بل إن كتاب فريزر العظيم ، يوزع لغير المتخصصين بالاعتقاد في وجود صلات أصولية بين كثير من عناصر الثقافة التي تبدو الآن مجرد مماثلات .

من هذه المحاولات المبكرة لتفسير المعطيات التي كانت متوافرة حينذاك ، ظهر رد فعل طبيعي ، كما ظهر أيضاً جبل كامل أو أكثر من الأنثولوجيين الذين شغلوا أنفسهم أساساً « بتفرد » الثقافة التي كانوا يدرسونها . ولم يشعروا أن يبدو اهتماماً كبيراً بدراسة « التناظر » و « التماثل » في العناصر الثقافية ، ومالوا إلى التقليل من قيمة عمل الذين اهتموا بدراسة عوامل انتشار العناصر الثقافية .

هذا الاتجاه ، اختص به - في الواقع - الأنثولوجيون أكثر من الفولكلوريين . إذ لم يكف الفولكلوريون ابتداءً من دراساتهم المقارنة ، فالجميع للثقافة معينة ، غالباً ما يكون متحيزاً للجماعة الإنسانية التي يجمع منها مادته . ومن المحتمل في كثير من الأحوال أن يشعر جامع هذه الثقافة بأن المادة التي حصل عليها لها قيمة متفردة ، وأنها من نواح كثيرة أهم مما جمع من منطقة مجاورة ، وهذا بالطبع اتجاه ذاتي ولا يدخل في الدراسة العلمية العقلية .

(٢) Diffusionists. اتباع المدرسة الانتشارية ، دارسو الأصل المشترك في الروايات ، الذين يرون أن الروايات كلها صمدت من مصدر واحد لم تنتشر وهاجرت من مكان إلى مكان . ويعتبر تيودور بنفى Theodor-Benfy (١٨٦٩-١٨٨١) مؤسس نظرية هجرة الحكايات الشعبية من الهند وانتشارها في أوروبا . كما يعتبر اتنى إرنى من أتباع هذه النظرية وأول من طوّر المنهج الجغرافي التاريخي في دراسة الحكايات الشعبية .

(٣) Polygeneticists. اتباع المدرسة التأسيسية ، دارسو الأصول المتعددة للروايات ، الذين يرون أن الروايات لم تصمد من مصدر واحد بل صمدت من مصادر أصلية عدة .

الاتجاه فعلاً إلى أن أصبح المؤلف « مبتلى »
بالتوازن الموضوعية ضد السرقة الأدبية . وإن
كانت (السرقة الأدبية) لم يُعترف بها كذيلة
في كثير من أرجاء العالم ، بل أن التمسك
بالتراث ، لاجتنبه ، هو فضيلة لدى أغلب رواة
القصص ، سواء كان ذلك في الأجام الأسترالية
أو في أسواق الشرق الأدنى .

(٥) Motifs : العناصر التي تتكون منها بنية المادة الثقافية « أو « الموضوع » - موضع الدراسة - والعنصر
هو أصغر جزء يمكن أن يقسم إليه الموضوع . كما أنه القسم الأساسي الذي يمكن أن تقسم المادة على أساسه إلى أقسام
رئيسية ، كل قسم منها له دور أساسي في بناء العمل الأدبي أو الفني ، أو الظاهرة الثقافية . ويكون بذلك العنصر -
بما لترجمة الدكتور عبد الحميد يونس للموتيف - الذي يشكل بناء العمل الأدبي . وهو « الجزئية » في ترجمة أخرى
« للموتيف » يستخدمها الأستاذ رشدي صالح ، « وهذه الجزئيات تؤلف فيما بينها نسج الحكاية أو قل نسج
النموذج (Type) وبعض هذه الجزئيات يتشابه فيما بينه ، إلى الحد الذي يكفي أن يجعلها تتبادل المواضع في حكاية من
الحكايات » . ويرى الأستاذ رشدي صالح في ترجمته لكلمة « Motif » في الفولكلور أن « كلمة موتيف تعني أي جزء يمكن
أن تنحل إليه فقرة الفولكلور » راجع ترجمته للكتاب ، علم الفولكلور ، تأليف الكرنر هجرى كراب ، دار الكتاب
العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، صفحات : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

من هذا النص . نلاحظ أيضاً أن الأستاذ رشدي صالح قد استخدم كلمة « النموذج » كترجمة لكلمة Type في
الفولكلور ، ولكنني استخدم هنا كلمة « فراق » كترجمة للمصطلح Type كما استخدمت كلمة « نمط » كترجمة لكلمة
Pattern وذلك كوسيلة من وسائل تحديد المصطلحات في التصنيف . فالفراق Type يقسم إلى عناصر Patterns والأماط
تقسم إلى وحدات Units ، أو فترات Items . والوحدة أو الفقرة تقسم إلى عناصر (Element) أو Motifs إلى
جزئيات أساسية ورئيسية في الموضوع من حيث أنها العناصر المكونة للموضوع والتي تتركب منها « بنية » المادة موضع
الدراسة وموضوعها . مع ملاحظة أن من العناصر ما يكون في الوقت نفسه ، هو الفقرة الأساسية أو الوحدة الأساسية في
النمط . فيكون بذلك ، النمط ، هو الوحدة والمكس بالعكس . أو تكون الوحدة مكونة من عنصر واحد فتكون
الوحدة هي العنصر والعكس بالعكس . وقد ترجم الأستاذ فوزي المنتيل كلمة Motif ، إلى : جزئية ، وحدة ،
موتيف . وكلمة Type إلى : نمط ، نموذج . أما كلمة Unit ، وكلمة Pattern فلم تردا في قائمة المصطلحات التي
أوردتها في كتابه : الفولكلور ما هو ؟ دراسات في التراث الشعبي ، دار المعارف بصر ، ١٩٦٥ .

والواقع أن ترجمة المصطلحات تحتاج إلى اتفاق علمي موحد أمل أن يتم قريباً . وبالنسبة لكلمة « نموذج » فقد
أثرت أن استخدمها كترجمة لكلمة Model حينما يكون الحديث مرتبطاً بشكل Form الحكاية الشعبية أو بأي
موضوع آخر من فروع الإبداع الشعبي .. ونحن ما يكون الحديث عن الشكل العام للحكاية .

(٦) نشر الأستاذ J. H. Rowe دراسة من تطويرات استخدام وتطبيق الأدوات والوسائل التكنولوجية في
البحث الأنثروبولوجي ، ومن هذه الآلات والأدوات ما يستعين به الباحث الفولكلوري في بحثه وخاصة في عمليات البحث
البياناتي في جمع وتسجيل مادته العلمية ، وكذلك في فحص بعض النماذج من الثقافة المادية .

راجع :

J. H. Rowe, Technical Aids in Anthropology. A Historical Survey, in " Anthropology
Today ", op.cit., pp. 895-940.

النمو التدريجي الذي حدث في وضع فهارس طرز الحكاية الشعبية ، تلك الفهارس التي سمعت كثيرا في توضيح تاريخ الروايات ذات الاصول . بل ان الذين اشتغلوا بهذا الطراز من التصنيفات وبخاصة أنتي آرنه Antti Aarne رأوا أبشأ قيمة عمل فهرس للأجزاء الصغرى التي تتكون منها الحكايات . ولقد أدرك أنتي آرنه ان هذه الأجزاء الصغرى تجد أحيانا نظيرا لها في أماكن غير متوقعة .

لقد كان الدارسون من جيل بداية القرن العشرين على دراية متزايدة بأهمية روايات بعض الشعوب مثل الانريقيين والهينود

المقارنة القياسية يمكن ان يوضع ، اذا تم عمل تحليل كاف للمادة ، فالمصطلحات يمكن ان تحدد وتظهر فوراً ما هو متطابق فعلاً او ما هو بالكاد متشابه ، وفي ميدان الثقافة المادية يتحقق كثير من هذا التوضيح من طريق عمل تعاوني على غرار ما تم من مسح لقطاعات ثقافية حدة (٧) .

وبالنسبة للفولكلورين ، فان أبرز محاولاتهم العلمية ، تظهر في تنسيق المادة وتصنيفها بفرض تحديد خصائصها ، وقد حدثت هذه المحاولات نتيجة لجهود الدارسين في أوروبا الشمالية (٨) . وليس هنا مجال مناقشة

(٧) استعملت عبارة « مسح قطاعات ثقافية حدة » للدلالة على المصطلح « Cross-Cultural Survey » ، ولذلك لتقريب المعنى المقصود من « رصد » ودراسة الأنماط الثقافية المتشابهة أو العناصر المتماثلة في أكثر من بيئة ثقافية . وللتفرقة بينه وبين المصطلح Acculturation الذي يعني انتقال وتداخل عناصر ثقافية من ثقافة الى ثقافة مغايرة . سواء كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بان الثقافة شيء مطلق « مثال » ، وكل الثقافات تعمل مكونات متماثلة تابعة من القوانين الكونية التي تحكم عمليات الإدراك . أو كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بان الثقافة « شيء » موضوعي وطراز الثقافة تتغير وتختلف لارتباطها بموسم التجربة الإنسانية ، وتعدد طرز « التجربة العملية » للإنسان . والواقع ان من الصعوبة بمكان وضع مقياس عام للظواهر الثقافية ، أو كما يقول مالفينوسكي : « ان القوانين التي تحكم العمليات الثقافية غامضة ومعقدة للغاية والدالة » .

Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book, p. 38.

Clyde Kluckhohn, *Universal Categories of Culture*, in "Anthropology Today", op.cit ; pp. 507-523.

Claude Lévi-Strauss, *Social Structure*, in "Anthropology Today", op. cit., pp. 524-551.

Ralph Beals, *Acculturation*, in "Anthropology Today", op. cit ; pp. 621-641.

٨ - ينسب تومسون بذلك الى الجهود العلمية التي اتممت استلوب التصنيف في الدراسات الفولكلورية . وخاصة جهود العالم الفنلندي أنتي آرنه الذي وضع أول تصنيف لطراز الحكايات الشعبية (١٩١٠) . م وسمه تومسون وزاد عليه بعد ذلك وأصبح ينسب اليهما عالمياً باسم « تصنيف آرنه - تومسون للحكايات الشعبية » . وقد أصدره تومسون لأول مرة عام ١٩٢٧ : *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen, Translated and Enlarged by Stith Thompson, FFC. N:o 74, Helsinki 1927.

تم صفر موسماً عام ١٩٦١ لم أعيد طباعة هذه الطبعة عام ١٩٦٤ هلسنكي (FFC. 184) وهي الطبعة التي سنشير إليها في تطبيقنا فيما بعد .

بجمع عناصر زوايات الشعوب من أنحاء العالم جميعاً ، وفي مختلف طرز التطور الاجتماعي والصناعي حتى يمكن عمل مقارنات لها . بسبب هذه الحاجة ، وتسهيلاً للدراسة ، بدأت في عمل تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم لها ، وقد كان ذلك جوهر بداية العمل الذي بدأ وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » (١٠) .

وعلى الرغم من أنني المؤلف المذكور اسمه على هذا العمل ، إلا أنه ما كان له أن ينو بغير

الأمريكيين (١) ، وبدون لي الآن ، أن من ضمن حظي ، أنني قد اهتمت مبكراً بعمل بعض المقارنات بين حكايات الهنود الأمريكيين وحكايات الأوربيين . فقد تناولت دراساتي في ذلك الوقت الحكايات الكاملة الواضحة التي نقلها الهنود الأمريكيون عن المستوطنين الأوربيين ، وحينما حاولت بعد ذلك دراسة الحكايات النظرية الأقل وضوحاً ، واجهتني صعوبة عريضة. نشأت الفقرات القصيرة التي مررت بها والتي يبدو عادة لدارس القولكلور الأوربي . كما تبين لي أن أحداً لم يقم من قبل

٩ - كان مطلع القرن العشرين بداية اكتشاف التراث الفني والقوة الجمالية للفن الأفريقي وخاصة فنون النحت و مما أثر الاهتمام بمختلف أشكال الإبداع الفني الأفريقي وخاصة الحكايات والأساطير والمعتقدات الكامنة خلف مظاهر الإبداع الفني التشكيلي . كما وأبى ذلك اهتمام آخر في دراسة فن الهنود الحمر وسكان البقاع الشمالية المتجمدة والشعوب الغريبة (البدائية) القاطنة في جزر المحيط الهادئ .

وقد صدرت دراسات عديدة ومجموعات من الحكايات الشعبية الإفريقية ، ومن الكتب التي تناولت موضوع الحكايات الشعبية الإفريقية واللغة الأفريقي مع تقديم مجموعة من الحكايات الإفريقية ، كتب :

African Folktales and Sculpture, ed. and Introduction by Paul Radin, Secker — Warburg, London 1963.

مؤلف على الدراسات التقليدية التي أجتمعت عليها الفولكلور الأثلي مثل ماكس مولر Max Müller وتيولر B. B. Tyler وأندرو لانج Andrew Lang والفرد نوتل Alfred Nutt عن الثقافة البدائية (Primitive Culture)

راجع :

Richard M. Dorson, The British Folklorists. A History, Routledge — Kegan Paul, London 1968.

Richard M. Dorson, (ed), Peasant Customs and Savage Myths, Selections from "The British Folklorists", Vol. I., Routledge — Kegan Paul, London 1968.

انظر أيضاً : ١ - عيد الواحد الأمياني — الحكاية في الفولكلور الأفريقي ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادي عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ .

٢ - صفوت كمال ، عن أساطير الخلق ، مجلة « عالم الفكر » العدد الأول ، المجلد الثاني ، الكويت ، ١٩٧٠ .

١٠ - Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballades, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends :

Vol. I, A — C, 1932, FFC. No. 106.

Vol. II, D — B, 1933, FFC. No. 107.

Vol. III, F — H, 1934, FFC. No. 108.

Vol. IV, J — K, 1934, FFC. No. 109.

Vol. V, L — Z, 1935, FFC. No. 116.

Vol. VI, Alphabetical Index, 1936, FFC. No. 117.

تحليل عناصر الرواية منهج فولكلوري

خاصة في « الفهرس » نفسه . فمثل هذا التوضيح يمكن أن يكون مهمة دراسات لاحقة وذلك في ما لم يتناوله الفهرس بالتوضيح الكافي .

أما الذين اعترضوا على أن العناصر المتشابهة بل الواضحة ، قد وضعت بعضها تلو البعض دون مراعاة علاقاتها الأصلية ، فإن هؤلاء لم يدركوا أن « الفهرس » كله ، هو محاولة لعمل ترتيب ملموس لمثل هذه العناصر كشكل من أشكال جرد الروايات الموجودة في العالم . وإلّا العنوان المقترح أصلاً لهذا العمل كان يسفر بطبيعته عن ذلك أكثر من العنوان الحالي . فقد اقترحت أن يسمى هذا العمل « مواد الأدب الشعبي » . ولكن ، بإعادة النظر في هذا العنوان ، تبين أن فكرة « الفهرسة » للمآثر لا تتضح تماماً من خلاله .

وإذا افترضنا - هذا الذي أثبتت النتائج ، في رأيي ، صحته بوضوح - وهو أنه كانت هناك حاجة حقيقية لعمل مثل هذا التصنيف للعناصر ، فأى فرض يخدّمه هذا الفهرس ؟ ولماذا تقرر عمله على اتساع العالم ، وجعله لقطاعات ثقافية متعددة ؟ هذا القرار كان نتيجة الاعتقاد بأن ممارسة رواية القصص هي واحدة من أكثر أنشطة الإنسان شيوعاً في العالم كله تقريباً ، ودراستها يجب ألا تكون بالتجزئة ، بل يجب أن تشمل ، عاجلاً أم آجلاً ، كل أجزاء هذه الروايات جملة واحدة . فمنذ أن صدر « الفهرس » عارضاً أقساماً

التعاون الصادق والمساعدة المخصصة التي قدمها عدد كبير من الفولكلوريين في أرجاء متعددة من العالم . فقد كان نصيحهم ، كما كانت أعمالهم أحياناً تفوق كل تقدير ، سواء في مراحل إتمام هذا العمل أو بعد ذلك . فالخطة الأصلية لهذا العمل ، كانت مجرد الجمع السهل للموضوعات الممكن الحصول عليها من الهنود الأمريكيين ومن المجموعات الأوروبية الكبيرة . ولكن ولعدة أسباب ، تمت خطة العمل وازدادت طموحاً . ومن خلال نصيحة ومعاونة آخرين ، سرعان ما تقرر البدء في محاولة استيفاء « الفهرس » ليمثل على الأقل روايات من كل أرجاء العالم . والواقع أن نظية العالم كله كانت متعلمة تماماً ، خلال حياة فرد واحد ، بالطبع ، ولكن كانت توجد على الأقل مجموعات تمثل ثقافات متنوعة ، وكذلك مجموعات لأساطير شعوب عدة ، جميعت من مختلف أرجاء العالم ، وفهارس للحكايات الأوروبية ، وبعض المجموعات الكبيرة لحكايات شرقية ، وعدد جم من الدراسات من التقاليد ، وخوارق القديسين ، ومجموعات للأمثولات (١١) والأدب التقليدي في المصور الوسطى (١٢) - كل ذلك ، أخذت منه نماذج وصنفت ، وقد ظهر من خلال ممارسة العمل أن بنى (١٣) كثيرة للروايات كانت متشابهة وسهلة المقارنة ، لم تبين عن يقين ، أن كثيراً من مثل هذه البنى غير متناسبة مع بعضها . وعلى كل حال ، فقد تسقت كلها في تصنيف عام ، ولم يكن من الضروري عمل توضيحات

(١١) Exempla ، قصص المواقف أو الأمثولات .

١٢ - يرى الكراندر كراب أن « الدراسة السليمة لهذه الأعمال لا تدخل في ميدان الفولكلور » بل تتصلب بالتاريخ الأدبي في عصره الوسيط وهو الذي لم يوضع بعد « علم الفولكلور عام ١٩٢٠ » (ويمكن أن نقول أن بعض الحكايات المذكورة في هذه الكتب ، كان مجهولاً في أوروبا أثناء تاريخها القديم ، ومعظم تاريخها الوسيط ، على حين كانت تلك الحكايات نفسها معروفة لأهل الشرق ، منذ فترة قبل التاريخية ، والاسم الثالث تاريخياً ، هو أن للتأثيرات الشرقية أثرها في أدب الأمثولات - وجاكوب فون فري ، في ستوات عديدة من حياته في الأراضي المقدسة ، وتعتبر قصص فري من أهم مجموعات الأمثولات) - « علم الفولكلور - ترجمة رشدي صالح ص : ١٠٢ » و (كان استعمال المواقف أو الحكايات الشارحة معروفاً في العالم القديم ، غير أن الحكايات الشارحة كانت تستفيد من الأساطير) نفس المرجع ص : ٨٦ .

١٣ - جمع بنية ، واستخدم هنا للدلالة على جسم الحكاية أي بنائها الذي تتشكل منه وتكون به .

ووهي أن تنسخ خاتمة الفهرس لكل شيء .
فاذا اكتشف جزء جديد لا يمكن إدراجه ضمن
« الفهرس » فيمكن أن يضاف في هذه الخاتمة
ويشار إليه اذا ما اكتشف جزء آخر في العالم .

اذن ، ماذا يمكن أن يدرج في فهرس مثل
هذا ؟ لقد وجدت أن اصعب سؤال يمكن أن
يوجه اليّ بشأن هذا الفهرس ، ربما يكون
السؤال الهام - ما العنصر ؟ وليس لهذا
السؤال جواب قصير سهل . إذ توجد فقرات
معينة في الرواية يحرص رواة القصص على
استخدامها ، وهذه الفقرات هي المادة التي
تنسج منها الحكاية . فاذا كان لها فائدة حقيقية
في تكوين الحكايات ، فان نوعيتها لا تؤثر مطلقاً
في اعتبارها عناصر تكوين . وفي الواقع ، يكون
لبعض الأشياء طابع خاص يُسبغ عليها
أهمية بعينها ، تجعل الإنسان يذكرها دائماً ،
على غرار التعريف الشائع الذي يحسده
الصحافيون للخبر - اذا عني كلب انسانا
فذلك ليس بخبر ، أما اذا عني الإنسان كلباً
فذلك هو الخبر - فالتجارب اليومية ، من
النادر تذكرها ، اذا لم يمسه شيء غير عادي ،
في حين أن عالم ما وراء الطبيعة ، مثلاً ، يكون
عادة بعيداً عن ما هو عادي في الحياة اليومية ،
ولذلك بشكل عناصر جيدة للرواية . وبصفة
عامة ، يمكن القول أن العناصر تتعامل مع
اشياء بعينها - مع آلهة وأنصاف آلهة ، مع
أجسام سماوية حينما تكون مواصفات غير
تلك المواصفات التي ترد في علم الفلك ، مع
أصول الحيوانات وماداتها ، حينما يختلف ذلك
عن دروس معاهد علم الحيوان ، وتتعامل مع
الحيوانات الغريبة وغير العادية التي لا توجد
في الكتب المدرسية لعلم الحيوان ، ومع المنهوتات

كبيرة من المادة على مختلف مستويات الثقافة
الأدبية ، مثل الأدب الإيرلندي القديم ،
والسير الشعبية الأيسلندية ، ومجموعات
الأمثولات ، ومجموعات نوادر من المصنوع
الوسطى ومجموعات حكايات شعبية هندو
أمريكية وأوقيانيسية . وقصص أفريقية
وشيريمية (١٤) وحكايات شفاهية من الهند
والصين واليابان - كل ذلك - قد دل على أنه
كلما كان استيفاء « الفهرس » كاملاً ، كانت
قيمته أكبر بالنسبة للمهتمين بذلك (١٥) .

على كل حال ليس هذا مجال مناقشة
النهج المستخدم في « فهرس - المنصر » .
فالفهرس الذي تم فعلاً لم يوضع على أية
أسس فلسفية مطلقاً ، بل جاء معتمداً على
الخبرة العملية ، على أساس من التجريبية
والخطأ . فالمادة التي بدت منتجة بعضها الى
بعض ، وضعت معاً ، وقد تمت عدة تغييرات
قبل إقرار الترتيب النهائي له . كما عدلت
الاقتراحات التي اقتبست من نظم المكتبات
لتواءم مع احتياجات « الفهرس » . وقد أمكن
تناول عناصر متنوعة الدرجات سواء كنت
عامة أو محددة ، بواسطة التقسيم السلي
أبواب وأقسام ، وأحياناً بعمل أقسام فرعية .
وبذلك وجبت الأفكار العامة الكبيرة مكانها
وبسهولة في الفهرس ، مما سهل بالتالي تمييزها من
الفقرات المفصلة ويمكن من التثبت من صحتها
بعضها ببعض أو على الأقل الشك في صحة
هذه الصلة . و « الفهرس » مجرد تطبيق لقواعد
التقسيم المعروفة جيداً ، أقسام رئيسية
وأقسام فرعية ، وقد وضع بحيث يمكن
التوسع فيه الى أي مدى يمكن دون تحديد ،
بينما أعدت قائمة ببيوجرافية لكل فقرة ،
كامل مساعد حسب ما تقتضي الظروف .

١٤ - Cheremis قبائل تنتمي أصلاً الى الشعب الفينو - مجرى اللدب Finno-Ugric . ويطلق

الشيريميس اللغة اليسرى من أمالي نهر الفولجا .

New Larousse Encyclopedia of Mythology, Paul Hamlyn, 1969, p. 299.

١٥ - « الفهرس » يساعد على معرفة الطرق والعناصر التشابهية في أرجاء مختلفة وييسر الدراسة المقارنة .

ما توجد في تراثنا وبذلك يمكن التحقق منها حينما توجد . فمثلاً ، قسم كامل من الصيد البرى خصص لتبيان أن القناص البرى دائم التجوال ، بسبب ألم اقترفه . ولكن هل في ذلك تفصيل كاف ؟ لقد تبين أن طبيعة الالم الذى اقترفه القناص يجب أن تحدد ، اذا ما كانت قسوة ، انتحاراً ، قتل الوالديين او احدهما او قتل الأبناء ، أو موتاً غير محدد النوعية ، أو غير ذلك . لذا نجد أن هذه الفقرة لم تندرج في هذا الباب فحسب ، بل ادرجت أيضاً تحت القسم الثوى ، والقسم العشرى ، والإحادي ، ثم قسمت الى كسر عشرى في قسمين . هذا تجزئته واسع الى حد مقبول بالنسبة للمنصر ، ولكنه تقسيم لا يعتبر بحال من الأحوال أكثر اشكال « التجزئى » تفطية . فتقرير الى أي مدى تكون فائدة تقطيع المنصر الى أجزاء أصغر ، وإلى أي مدى يجب ميل ذلك هو من المشاكل القائمة دائماً في العمل . ومن الناحية العملية ، بالنسبة لي ، فاني لم اتمد أربع نقاط عشرية في التقسيم . وعلى العموم ، بقدر ما يكون التحليل أكثر تفصيلاً ، يحقق « الفهرس » فائدة أكبر . كما أن من يستظلمون الفهرس يميلون عادة الى أن تكون تحليلاتهم أكثر تفصيلاً مما هو وارد فعلاً في الأصل .

ما الفائدة التي حققها « فهرس المنصر » هذا ؟ لقد تمت عمليات مسح واسمة ، اشر إليها من قبل ، مرتبطة بهذا « الفهرس » نفسه ، وقد روجعت هذه الأعمال بدقة ليبيان

على اختلاف أنواعها ، مما لا يذكر عبادة في لوائح القانون ، مع موضوعات سحرية ، أو تتناول المظاهر المتنوعة للموتى أو المخلوقات العجيبة كالقول وما شابه ذلك ، والأناسى المفوعة ، وخيطات الحظ ، والممارسات الاجتماعية غير العادية ، وما شابه ذلك . أو قد يكون المنصر مجرد حدث بسيط من أي نوع ، يروى لأنه يتضمن شيئاً فكاهياً ، أو لأنه يدهش السمع . وكذلك عناصر أخرى كثيرة لا تريد من كونها انعكاساً لعالم المعتقد الذي يشكل خلفية الرواية .

لعمل فهرس مثل هذا مجموعات عديدة قدر الامكان من: الشعوب ، لا بد من مراعاة عدة اعتبارات ، من أهمها السؤال الملح عن : الى أي مدى يمكن تجزئة هذه المادة ؟ فمن الممكن أن نخصص باباً عن الموتى بصفة عامة، ولكن ذلك لن يساعدنا كثيراً ، ويمكن أن نقسم ذلك الباب الى مجموعات ثموية ، ونخصص قسماً منها للأشباح ، ولكن ذلك بدوره لا يفيدنا كثيراً . ومن الممكن أن توجه اهتمامنا الى نوع معين مثلاً من الأشباح ، نسميها الأشباح المرئية في مكان معين ، وهذه قد تعتمد أنواعها . وفي هذا القسم يمكن أن نبعث القصة الأوروبية الشائعة من « الصيد البرى » (١٦) ، هذه الخرافة معروفة جيداً في كل أرجاء أوروبا وفي أجزاء أخرى من العالم . والقائمة البلبلوجرافية لهذا المنصر تشغل حوالي الصفحة . وقد قسمنا هذه القصة عن « الصيد البرى » الى تصنيفات فرعية عديدة لأننا وجدنا أن هذه التصنيفات الفرعية غالباً

١٦ - Wild Hunt . تظهر هذه الأشباح في اشكال عديدة متغيرة ، ولكن المحتوى الاساسي لاشكالها واحد . ويتلفس ذلك في ظهور قناص مع مجموعة من القناصين في رحلة صيد تصحبهم كلاب الصيد ، هارين السماء في السماء . والقصص التي تجرد حول « الصيد البرى » نجدها في التراث الأوروبي القديم ، عبر أوروبا كلها .

هذا المنصر ، يتدرج في تصنيف تومسون في فهرس عناصر الادب الشعبي تحت رقم (E 501) ويحمل الحرف E الى القسم الخاص بالموتى .

كما ان كثيراً من الروايات الصينية فهرست حالياً وكذلك مجموعات يابانية هي موضع الدراسة .

من المحتمل ان لا يكون « فهرس العنصر » هو الحل النهائي لمشكلة فهرسة مختلف أنواع الروايات . فعلى سبيل المثال ثمة موروثات أقطار متنوعة في أوروبا ، تخبرنا عن أنواع عديدة من مخلوقات ما وراء الطبيعة . هذه المخلوقات ، لا يمكن بالفعل عمل مقارنة قياسية لها . والسؤال القائم الآن ، هو عن أنسب وسيلة لتنظيم هذه المادة . هذه المشكلة هي موضع البحث في جامعة أوسلو حالياً وقد نوقش هذا الموضوع الى حد ما في المؤتمر الدولي للفولكلور عام ١٩٥٠ (١٩) ، وقد وضع منذ أمد بعيد ، أن « الفهرس » يجب ان يراجع في اسرع وقت . وتجرى الآن محاولة جادة لتنظيم عناصر الروايات في العالم بطريقة أدق وأكثر مما كان ممكناً في الطبعة الأولى . ففي خلال السبعة عشر عاماً (٢٠) منذ أن ظهر هذا العمل ، تفضل عدد كبير من الطلبة والدارسين

بإلمئتها مع هذا التخطيط . وقد يكون من أهم الأعمال التي تمت حتى الآن « فهرس عناصر الأدب الأيرلندي القديم » (١٧) لبيت كروس والعمل الذي أتمه أخيراً بكونهاجن د. بويرج Dr. Boberg من مادة السحر الشعبية الإسكندنافية ، و « عنصر وطيران الحكايات الشفافية الهندية » الذي انتهى من عمله حالياً الدكتور باليس Dr. Belys وأنا ، و « فهرس الأناسيخ الإيطالية » لروتوندا Rotunda والأمثولات الأسبانية لكيلسر Kallor و « حكايات خوان دي تيمونيدا » Juan de Timoneda لتشييلدر Childers . كما أجريت في عدة جامعات سلسلة متصلة من الدراسات من كتب التوارد التي صدرت في عصر النهضة الأوروبية ، وقد ألحقت هذه الدراسات عملاً جيداً يكلف به طلبة الدراسات العليا . كما انتهى حالياً عمل تحليل دقيق واسع للحكايات الشعبية الانجليزية والأمريكية . وأظن أن هذا التحليل يبين بوضوح العلاقة بين كل من هذين الكيانهين الكبيرين من القصص .

Peete Cross, Motif-index of Early Irish Literature. - ١٧

صدر بعد ذلك فهرس طرق الحكايات الشعبية الأيرلندية يستخدم أسلوب أدبي - نومسون في التصنيف ، وصممه شيان سويلان وريدر كريستيانسن . وكلاهما من كبار علماء الفولكلور :

Seán O Súilleabháin & Reidar Th. Christiansen, The Types of the Irish Folktales, FFC. 188, Helsinki 1963.

Rotunda, Motif-Index of the Italian Novelle. - ١٨

١٩ - في مؤلف الفولكلور الدولي الذي تعد في بروكسل خلال شهر سبتمبر سنة ١٩٦٢ ووفقاً على اتباع تصنيف نومسون في دراسات الفولكلور وتوحيد أساليب الفهرسة لطرق الحكايات الشعبية تبعاً لاسلوب أدبي - نومسون في التصنيف . وقد عدلت بعض المرات في نظم إرشاداتها لتتوافق مع هذه الطريقة . ولكن يوجد دارسون آخرون في أوروبا لم يتقبلوا تصنيف نومسون كقاعدة عامة في تصنيف طرق الحكايات الشعبية فالعالم البولندي « يوليان كيجانوفسكي » صنف الحكايات الشعبية البولندية تصنيفاً آخر وإن كان لا يعد كثيراً من تصنيف أدبي - نومسون بل يكاد أن يكون قد اقتبس أسلوب التصنيف هذا مع تجنب مواضع الضعف فيه .

Julian Krzyzanowski, Polska Bajka Ludowa w Układzie Systematycznym, (The Systematic Catalogue of the Polish Folktales), Ossolineum, 1963, Vol. II, p. 243.

K. M. Briggs, Making a Dictionary of Folk-Tales, in :

راجع ايضاً :

"Folklore" (Review), Vol. 72, March 1961, London, Folklore Society.

٢٠ - فترات الطبعة الثانية في ستة أجزاء (١٩٥٥-١٩٥٦) .

وقد واجه الدارسون الأوروبيون وكذلك الباحثون العرب صعوبات متنوعة في استخدام هذا الأسلوب من التصنيف ، وذلك من حيث :

أولاً : ضرورة توافر مجموعات واقية من المادة الأدبية الشعبية وبخاصة الحكايات ، حتى يمكن استخلاص العناصر المكونة لها .

ثانياً : تعدد نوعية هذه الحكايات وتبويبها في أقسام رئيسية كبيرة لم تقسم هذه الأقسام الرئيسية إلى أقسام فرعية وتقسيم هذه الأقسام الفرعية إلى مجموعات محددة لم تقسم هذه المجموعات إلى عناصر مفروزة .

وهذا بالتالي يحتاج إلى تعديل الشكل العام للحكاية الشعبية وأساليب جمع المادة الشفافية وتبويبها بجانب ما هو مدون ومطبوع من حكايات ضمن كتب التراث العربي التقليدي أو في طبعا شعبية متعددة قديمة ومحددة متشابهة أو متمايزة في كثير من البلدان العربية .

وفي السنوات العشر الأخيرة ، ظهر اهتمام واضح بنشر المجموعات التي توافرت في بعض الهيئات المختصة بالفولكلور ، ومراكز البحث الفولكلوري في مختلف دول العالم مع العمل على إصدار التصنيفات والفهارس التي تمت في بعض هذه الدول طبقاً لاسلوب « آرني - تومسون » في تصنيف طرز الحكايات الشعبية . وذلك كخطوة أساسية في توحيد نظم فهرسة هذه الحكايات في كل بلدان العالم ، حتى يسهل تحليل عناصرها في دراسات مقارنة .

والواقع أن تصنيف طرز الحكايات الشعبية ، الذي ينسب لإرني تومسون ، من حيث أن الأول له فضل الريادة المتبعة لهذا النمط من التصنيفات ، والثاني فضل الريادة والتوسع في أعضائها ، هذا التصنيف ، وتصنيف « الطراز » بالتالي أسير

والباحثين من أرجاء متنوعة في العالم بإرسال دراساتهم إلى ، لذلك سوف تظهر الطبعة الثانية المراجعة من « فهرس المنصر » وقد زينت بسهولة إلى ضعف حجم الطبعة الأولى ، ويندو لي أن من الممكن أعداد مخطوطة هذا العمل للطبع خلال السنتين القادمتين .

التي أرجو أن يجعل « فهرس المنصر » هذا ، وخاصة الطبعة المراجعة ، تداول شتى مواد الروايات في كل أجزاء العالم أسير مما قيل ، وأن يساعد الدارسين على تجنب بعض العثرات التي تحدث نتيجة عدم إدراك الصلة بين ما هو متداول بين أيديهم وما قد يكون في مكان آخر .

وكنهج في الفولكلور ، فإن فهرسة العناصر هي مجرد عمل أولي لأبحاث تجري فيما بعد ، والفهرسي نفسه لا يعد بحثاً في حد ذاته ، إذ أننا لا ندرس أي عنصر من العناصر المدرجة في الفهرس ، فتدور الفهرس بالنسبة للبحث الفولكلوري بمثابة الفهرس بالنسبة للأدب ، أو الخريطة للمستكشف الذي يحتاج إليها للحفاظ على خط سيره .

★ ★ ★

تعقيب :

منذ أن صدر فهرس عناصر الأدب الشعبي لتومسون وفهرس طرز الحكايات الشعبية لأرني مع الزيادة وتوسع تومسون ، بذلت محاولات عديدة في كثير من بلدان العالم وأوروبا بخاصة لتطبيق هذا التصنيف أو ذلك أو كليهما معاً بالنسبة للمجموعات الكبيرة من الروايات الشعبية والتقليدية الموجودة في أرسيفات هيئات الفولكلور والمعاهد المعنية بهذه الدراسات . كما ظهرت محاولات جادة في بعض مراكز البحث الفولكلوري في المجتمع العربي لاختبار أسلوب هذا التصنيف في تصنيف المادة الأدبية الشعبية المجموعة ميدانياً والتي تضمها هذه المراكز .

مسلسلة . كل مجموعة لها أرقامها التي تبدأ من صفر . فإذا ذكر رقم عنصر ما وأمامه حرف من حروف الأبجدية دل ذلك على نوع المجموعة التي ينتمي إليها هذا العنصر . وبالإرجوع إلى الفهرس يستدل على موضوع هذا العنصر ، فمثلاً العنصر الذي سبقته الإشارة إليه عن الصيد البري هو رقم ٥٠١ E من الفهرس و B هو رمز المجموعة الخاصة بعناصر روايات « الموتى » . فإذا صادفنا مثلاً العنصر رقم ٥٠١ A كان ذلك من المجموعة A وهي الخاصة بمجموعة العناصر « الأسطورية » في ترتيب الفهرس ، أو العنصر ٥٠١ B كان هذا العنصر من المجموعة B الخاصة « بالحيوانات » .

أما تصنيف طررز الحكايات الشعبية (٣١) (طبعة ١٩٦٤ هلسنكي) فينقسم إلى خمسة أقسام رئيسية ، وكل قسم من هذه الأقسام ينقسم إلى مجموعات وبعض المجموعات تنفرع إلى مجموعات فرعية . وكل التصنيف يحمل أرقاماً مسلسلة من ١ - ٢٤٩٩ ، أي أن كل المجموعات تندرج ضمن هذه الأرقام (١ - ٢٤٩٩) وهو ينفابر بذلك فهرس العنصر الذي تختص فيه كل مجموعة بأرقام خاصة تبدأ من (صفر -) .

وفي فهرس الطراز يختص كل قسم منه بمجموعة من الأرقام المتتالية في الفهرس . فمثلاً **القسم الأول** الخاص بطررز حكايات الحيوانات الذي تتناول في هذا الحديث ، يختص بالأرقام من ١ - ٢٩٩ يليه بعد ذلك **القسم الثاني** الخاص بالحكايات العادية من ٣٠٠ - ١١٩٩ ثم **القسم الثالث** عن حكايات

استخدماً وأكثر انتشاراً من تصنيف فهرس « العنصر » . وذلك من حيث أنه لا يغفل الشكل العام - إلى حد ما للحكاية - كما لا يعتمد في تقسيماته الأساسية إلى الأجزاء الصغيرة بل يعتمد على تقسيمات كبيرة لأنواع الحكايات الشعبية ، ثم يتدرج في تحديد طراز هذه الأنواع ، ثم يقسم الطراز إلى مجموعات أصغر هي أنماط هذا الطراز ثم تقسم هذه الأنماط إلى العناصر التي تتضمنها كل نمط . تصنيف طررز الحكايات الشعبية يرتبط أساساً بالموضوعات الأساسية والرئيسية التي تتكون منها الحكايات . كما أنه في الوقت نفسه تتضمن العناصر المكونة لطررز الحكايات الشعبية وأنماطها . وهذه العناصر التي تتضمنها كل نمط من الحكايات مشار إليها في تصنيف الطراز تبعاً لأرقام تصنيفها في فهرس العنصر . حتى يسهل الرجوع إلى مثيلاتها في أرجاء مختلفة من العالم ومقارنتها . وهذا دون شك يساعد في عمل تطليلات توسعية دقيقة مع معرفة مجالات انتشار كل عنصر ووجوده في طررز مختلفة .

وهذا ما سوف أتحدث عنه فيما بعد بتفصيل أكبر . وفي هذا التعقيب سأكتفي بتقديم نموذج واحد لموضوع رئيسي من موضوعات تصنيف « **الطراز** » ومقارنة ذلك بالنسبة « **لفهرس العنصر** » . هذا الموضوع هو موضوع « **الحيوانات** » الذي يختص به القسم الأول من تصنيف « **الطراز** » والقسم الثاني من تصنيف « **فهرس العنصر** » ويرمز له في هذا التصنيف بالحرف « B » . فالأقسام الرئيسية في فهرس تومسون لعناصر الأدب الشعبي مرتبة تبعاً لترتيب حروف الأبجدية اللاتينية من حرف A إلى حرف Z . وكل قسم من هذه الأقسام مقسم بالتالي إلى مجموعات ذات أرقام

النكت والزوائد من ١٢٠٠ - ١٩٩٩ ثم **القسم الرابع** من ٢٠٠٠ - ٢٣٩٩ القصص التركيبية **والقسم الخامس** والآخر فى فهرس الطراز من ٢٤٠٠ - ٢٤٩٩ عن الحكايات غير الميوبة سبق .

فى الفهرس وهو بمثابة الخاتمة المفتوحة للفهرس يضاف إليها ما قد يكتشف من طرز الحكايات الشعبية ولا يجد له مكاناً فى ما سبق .

والقسم الأول من هذه الأقسام (١ - ٢٩٩) مقسم بالتالى الى سبعة أقسام فرعية تختص بالموضوعات الآتية :

من ١ الى ٩٩	عن الحيوانات المفترسة .
من ١٠٠ الى ١٤٩	عن الحيوانات المفترسة والحيوانات الأليفة .
من ١٥٠ الى ١٩٩	عن الانسان والحيوانات المفترسة .
من ٢٠٠ الى ٢١٩	عن الحيوانات الأليفة .
من ٢٢٠ الى ٢٤٩	عن الطيور .
من ٢٥٠ الى ٢٧٤	عن الاسماك .
من ٢٧٥ الى ٢٩٩	عن حيوانات وأشياء اخرى .

★ ★ ★

فى حين أن فهرس عناصر الأدب الشعبي (٣٣) يختص القسم ٣٣ منه بعناصر الروايات التى موضوعاتها الحيوانات ، ويتضمن هذا **القسم ست مجموعات** تدرج فى الأرقام المسلسلة من صفر الى ٧٩٩ وكل مجموعة تتضمن العناصر الآتية :

من ٠ الى ٩٩	الحيوانات الاسطورية .
من ١٠٠ الى ١٩٩	الحيوانات السحرية .
من ٢٠٠ الى ٢٩٩	الحيوانات التى لها قدرات انسانية .
من ٣٠٠ الى ٥٩٩	الحيوانات الصديقة .
من ٦٠٠ الى ٦٩٩	زواج انسان بحيوان .
من ٧٠٠ الى ٧٩٩	الحيوانات التى لها قدرات خيالية .

وخاتمة كل قسم من أقسام الفهرس مفتوحة لاضافة ما قد يكتشف من عناصر جديدة لا يوجد لها نظير أو مكان في الفهرس .

وفي « فهرس العناصر » ، قد تزيد عناصر بعض المجموعات عن الألفين ، فمثلا القسم الخاص بالسحر والذي يرمز له بالحرف D ، ينقسم الى أربع مجموعات تشتمل على العناصر من ٠ - ٢١٩٩ .

كما أن في فهرس الطراز (٣٣) بعض المجموعات التي قد تنقسم أيضاً إلى مجموعات فرعية ، فعلى المجموعة الأولى من القسم الأول (١ - ٩٩) تنقسم إلى مجموعتين فرعيتين ، الأولى من ١ - ٦٩ وهي خاصة بطراز الحياتيات التي تدور حول الحيوان الماهر ، (الثلث أ) (ابن اوى مثلاً) ، والمجموعة الثانية من ٧٠ - ٩٩ هي حيوانات أخرى مفتوحة غير النمل، وكل نعل من هذه الأنماط في طراز الحيوانات يختص « بموضوع محدد » وقد ينقسم بالتالي إلى أقسام « أكثر » تحديداً . فعلى النمط (١) من طراز حياتيات الحيوان الخاص بالحيوانات الغفيرة والذي يقع ضمن المجموعة (١ - ٦٩) هن الحيوان الماهر تجد أول نموذج من هذا النمط وهو رقم (١) في تصنيف الطراز يحتوي على تمثيلين هما ١٤١ ب و ق وسد ينقسم إلى أكثر من ذلك إلى أربعة تمثيلات مثل النموذج ١٢ الذي يتفرع إلى أربعة تمثيلات ١٢أ ، ١٢ب ، ١٢ج ، ١٢د ، مع ملاحظة أن

تومسون لا يقسم موضوعاته إلى أكثر من
الفرع في التقسيم الأصغر .

وببحث النمل (١) من طرائق حكايات
الحيوانات ، وهو الذي يندرج تحت عنوان
« سرقة السمك » ويدور حول ان « الثعلب
يتظاهر بالوت ، يحمله انسان ويلقى به في
عرفته الموجود بها السمك (٢٤) ، يلقي الثعلب
بالسمك خارج العربة . ثم يقفوا الثعلب من
العربة ويجمع السمك . اللبث (ان حيوان
آخر غير مأك) يقلد الثعلب فيقبض عليه . »

هذا النمط من طراز حكايات الحيوانات المفترسة يتكون من عناصر أساسية . هذه العناصر هي التي تكون بنية الحكاية . وهي :

١ - « سارق يتصنع الموت ويسرق » .
 هذا العنصر يندرج في فهرس العناصر تحت رقم ٣٢١ في المجموعة K وليس في المجموعة B الخاصة بالحيوانات . وحرف K يرمز الى القسم الخاص بالعناصر الخاصة بالمخاللة ! و الخداع . والمجموعة ٣٩٩ - ٤٩٩ من القسم K خاصة بالسرقة والخداع .

٢ = « رمى السمك من العربة ، ذلك العمل الذي يقوم به المخادع » يتدرج في فهرس العناصر تحت رقم ١ و ٣٧١ K .

٤ - تقليد « الغبي » أو « الفر » للذكي أو

٢٢ - انتمنا على هذا تقديم نماذج لبعض السهام بالترتيب ويمكن الرجوع الى القائمين الذين نشرها في المجلدات
 حسن الشامي بجمعية الفنون الشعبية ، القاهرة ، المجلد ٨ ، ٩ ، ١٠ ، مارس ١٩٦٦ سنة ١٩٦٦ . فقد جرى في المجلد الاول
 الاسم الرئيسية للفنون الفراق في الثاني قدم الموضوعات السابقة في الفولكلور ، والتأليف عن جراسي بتقديم تفصيل
 الواحد من هذه الاسماء كنموذج عاقرن ، فقد سبق ان نشرت بجمعية الفنون الشعبية ، القاهرة ، المجلد الثاني ، ابريل سنة
 ١٩٦٥ ، مثالا من « الحكايات الشعبية واعمية ادستها فمن شرحا تطبيق فهرس الفراق في الحكايات الهندية -
 الشعبية ايضا في كتاب :

S. Thompson and Warren E. Roberts, Types of Indic Oral Tales, India, Pakistan, Ceylon,
Helsinki 1960, EFC, N:o. 180.

٢٠ - الفرص من ذلك الاستفادة من جلد الثعلب .. هذه الملاحظة لم ترد في النص لأنها معروفة .

الثقافات من أبسط طرز الثقافة البدائية في المجتمعات الأفريقية مثلاً إلى اعقد هذه الطرز في الحضارات الحديثة ، وكذلك قيام الحضارة والثقافة العربية بدور كبير في صنع الحضارة الانسانية ، وحفظها في فترات وحقب عديدة من التاريخ الانساني ، ذلك كله كونه طابعاً خاصاً لمكونات الثقافة الشعبية العربية سواء في التراث أو المأثورات .

وإذا كان لم يتم بعد حتى الآن وضع دراسات وافية للمأثورات الشعبية العربية بالشكل العلمي التكاملي فنان ذلك لا يعني أن التراث العربي لم يحفل بهذا النوع من الدراسات ، فكتب التراث حفية وغنية بموضوعات من الثقافة الشعبية التي تندرج فعلاً ضمن مباحث علم المأثورات الشعبية . وهذا بالطبع موضوع حديث آخر .

« وفي كثير من اقطار شمال شرق أوروبا والشرق الأدنى ، لم يتم حتى اليوم همسبل دراسات منهجية للحكايات الشعبية ، بل ان قطاعات كبيرة من المجتمعات لم تدرس إطلاقاً ، وعلى سبيل المثال ، الجزيرة العربية والعراق ، وإيران ، وإن كان تم خلال العشرين سنة الماضية عمل الكثير من أجل إمكانية الحصول على روايات شفاهية من بلدان عديدة ، سواء في الشمال أو في الشرق » (٢٦) .

والواقع أنه في كثير من البلاد العربية - تبداً ، حالياً جهود علمية عديدة فردية كانت أو رسمية - في جمع الحكايات الشعبية العربية مع العمل على وضع اسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية بطريقة منهجية تتفق مع الأساليب الحديثة . ففي الأردن تقوم

المراكز في السركة والقبض عليه يتدرج في فهرس العناصر تحت رقم ١٠٢١ K وهو ضمن المجموعة من ١٠٠٠ - ١١٩٩ K الخاصة بالخداغ الذي يضر بصاحبه .

من ذلك يتبين أن أي طراز من طراز الحكايات الشعبية ينقسم إلى (طرز فرعية) أنماط ، والأنماط تنقسم إلى عناصر . وهذه العناصر هي التي تكون نمط الحكاية وبالتالي طرازها .

لذلك كانت أي دراسة منهجية للحكايات الشعبية العربية لا بد وأن تهتم بدراسة الشكل العام للحكايات وتطيل هذه الحكايات إلى موضوعاتها العامة ، ثم إلى موضوعاتها الأكثر تحديداً ، ثم إلى موضوعاتها الرئيسية التي تتكون منها .

مثل هذا العمل ، يحتاج بالطبع ، إلى مجموعات وافية من طرز الحكايات الشعبية من مختلف قطاعات المجتمع العربي الكبير وموثوق من صحتها العلمية كمادة من المأثورات الشعبية . وتبويب هذه الحكايات واستخلاص العناصر المكونة لها وتنسيقها يساعد على عمل تحليلات علمية تبعاً لمدارس الفولكلور المختلفة ودراساتها دراسة مقارنة سواء مع بعضها البعض داخل قطاعات المجتمع العربي أو مع نظيرها في قطاعات أخرى من العالم . فالواقع الجغرافي للوطن العربي الكبير الذي يمتد من الخليج إلى المحيط متلاحماً مع قارات أفريقيا وآسيا وأوروبا وكذلك الامتداد التاريخي للوطن العربي ودوره البارز في الحضارات الانسانية المختلفة وثلاثي الثقافة العربية على مر المصور بثقافات هذه القارات (٢٧) والحضارات ، على تنوع طرز وأنماط هذه

٢٥ - ذكر بين شمال في عام ٩٢٢ يعطي حالات سكان شمال أوروبا ، انظر :

Jacqueline Simpson, *Some Scandinavian Sacrifices*, in : " Folklore " (Review),

Vol. 78^a Autuma 1967, London, p. 191.

The Types of the Folk-tales, op. cit. p. 6,

موضع اهتمام كبير من الدارسين العرب (٢٩). وذلك بهدف أن يتحقق توافر مادة علمية موثوق بصحتها وأسلوب جمعها من المناطق المختلفة والقطاعات للتنوع في المجتمع العربي. مادة علمية يعتمد عليها في الدراسات التي تتناول المأثورات الشعبية العربية، لكي تتجه الدراسات إلى مباحث واقعية تتناول مواد المأثورات نفسها بل أن تتناول تاريخ دراسات هذه المأثورات ونظريات بحثها. إذ يتوقف جمع الدراسات المتعلقة بالمأثورات الشعبية على أساس صحة المادة المجموعة ميدانياً وعلى التقسيم الصحيح لهذه المواد وفرض عناصرها التي تتكون منها. وفي مجال الحكايات الشعبية يحتاج التقسيم الصحيح لهذه المادة إلى مراجع جيدة تعالج الفن الروائي في التراث الأدبي

عمليات جمع منسقة للحكايات الشعبية وخاصة الحكايات الفلسطينية (٣٠)، وفي سوريا تم حصر بعض أنماط الحكايات الشعبية، وفي العراق جهود مستمرة في هذا الميدان، وفي الكويت ومصر جهود علمية لتصنيف الحكايات الشعبية، وفي ليبيا وتونس محاولات علمية كذلك (٣١)، وفي جميع أقطار الوطن العربي جهود مختلفة لجمع وتسجيل مختلف أنماط الحكايات الشعبية العربية بجانب ما صدر فعلاً من دراسات أو مجموعات لها.

كما أن مشكلة جمع مواد المأثورات الشعبية العربية التي هي أساس أي دراسة علمية لهذه المأثورات ومن صلب أي عمليات منهجية في توبيع وتصنيف هذه المواد، هذه المشكلة،

(٢٧) انظر، نشرة أبحاث قسم البحث الفولكلوري، دائرة الثقافة والفنون، وزارة الثقافة والإعلام، المملكة الأردنية الهاشمية.

(٢٨) نشرت المسترلة سامية الأحرية جان، صريفاً يعبر هذه الجهود مع نماذج لبعض الحكايات:

Samia Al-Azharia Jahn, Kopenhagen, *Neue Sammlungen Arabischer*

Volkmärchen in Tunis, Libyen und der V.A.R., die von selbst aufgezeichnet wurden,

Sonderdruck aus "Fabula", Band 8, Heft 3.

(٢٩) خلال انعقاد حلقة «العناصر المشتركة في المأثورات الشعبية في أقطار الوطن العربي» التي دعت إليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الفترة من ١٢ - ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٧١ بمرى الامانة العامة لجامعة الدول العربية بالقاهرة، أثير خلال المناقشات العلمية للمشاركين في هذه الحلقة من طموح دارس الفولكلور العربي موضوع أساليب ومناهج جمع المأثورات الشعبية. وقد تبين ضرورة التوصية بعقد حلقة ثانية للمأثورات الشعبية العربية يكون موضوعها «توحيد مناهج جمع المأثورات الشعبية ودراساتها في الأقطار العربية».

من الدراسات التي صدرت بشأن معاللة وضع أسلوب علمي في جمع مواد التراث الشعبي والمأثورات الشعبية:

١ - د. محمد محمود الجوهري، عبد الحميد حواس، د. هيام شكرى، «الدراسة العلمية لطبقات والتقاليد» القسم الأول، دليل العمل الميداني لجمع التراث الشعبي. ويتضمن هذا الكتاب استبياناً لجمع مواد التراث الشعبي الخاص بمدينة الحيرة (البلاد - الزواج - الموت).

٢ - صولت كمال، جمع العناصر الشعبية، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، العدد السادس، مايو ١٩٦٨.

٣ - لنس الكتاب، مشروع دراسة الأفنية الشعبية العربية، دراسة مقدمة للمؤتمر الثاني للموسيقى العربية الذي عقد بدعوة من الامانة العامة لجامعة الدول العربية، بمدينة فاس في الفترة من ٨ - ١٨ أبريل ١٩٦٩ راجع كتاب الأئمة الذي أصدرته وزارة الثقافة والتعليم، بالمملكة المغربية. ص ٧٢ - ٧٨. وتتضمن هذه الدراسة استبياناً لجمع مادة الأفنية الشعبية.

٤ - لنس الكتاب، الزواج ومناهج دراسته كظاهرة فولكلورية، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، العدد الحادي عشر، ديسمبر ١٩٦٩ ويتضمن اقل استبياناً لجمع المأثورات الشعبية في مناسبة الزواج.

(أ ب ج) ، (د ب ن) يمكن أن توجد حكاية جديدة ترمز لها بالتكوين (م ب ن) ، لأن موقعين مختلفين أو عنصرين أساسيين ربط بينهما عنصر مشترك هو (ب) وهو هنا بالفعل عنصر ربط مع أنه في إحدى الحكايتين عنصر أساسي ، كما أن العنصر (م) هو عنصر جديد متغير عن العنصر (د) في الحكاية (د ب ن) . والمنصران (ب ن) أساسيان في تكوين كل من الحكاية (د ب ن) ، (م ب ن) . فالحكايات ذات التكوين المركب - التي يشترك في تكوينها أكثر من عنصر من أكثر من طراز أو من نمط - هي حدث طبيعي لا من حيث انتقل عنصر من حكاية إلى حكاية في نفس حكايات جماعة بشرية معينة . أو بهجرة نصوص كاملة من الحكايات أو بعض عناصرها من مكان إلى مكان خارج الجماعة البشرية . ففي الحكاية ذات التكوين المركب نلاحظ انتقال بعض العناصر غالباً ، وفي الحكايات ذات التكوين البسيط أو المحدود قد تنتقل الحكاية كلها . وعلى سبيل المثال ، حكاية ذات تكوين مركب ترمز لها بالتكوين (أ ب ج) فإن العنصرين (أ ب) يمكن أن يكونا حكاية مستقلة من عنصرين متحدين أو « متفاضلين » في وحدة واحدة . كما يمكن أن يكون الحدث أو العنصر (ج) أقصوصة مستقلة مع مراعاة أن يكون كل عنصر ليس بالضرورة حدثاً . كما يمكن أن يكون (أ) أقصوصة مستقلة و (ب ج) قصة أخرى .

والتحجيرة الفولكلورية في دراسة الحكايات الشعبية بخاصة تشير إلى أن مشكلة انتقال عناصر من حكاية إلى أخرى وهجرة عناصر من ثقافة إلى ثقافة و ظهور عناصر مولدة جديدة ومتغيرات نتيجة للتبادل أو « التداخل » أو الالتحام أو الاحتكاك أو الصراع بين الثقافات ، هذه المسألة هي جزء من مشاكل دراسة

المدون والمأثورات الشفاهية ، ونشر ما لم ينشر من مواد الأدب الشعبي الروائي وخاصة المجموعات المسجلة أو المدونة في مراكز الفنون الشعبية العربية أو لدى هيئات أو أفراد .

ومن الصعوبات التي تظهر غالباً في دراسة بنية الحكاية الشعبية وتحديد طسراها ومكوناتها الأساسية ، تشابه الموضوعات التي تتناولها بعض الحكايات الشعبية أحياناً ، وتشابه وتماثل بعض العناصر في حكايات متنوعة ، وتكرار بعض العناصر أو تداخلها مع عناصر أخرى في موضوعات متغايرة أحياناً أخرى . وكذلك ظهور عناصر جديدة أو متغيرة بين العناصر الأصلية المكونة لطراز الحكاية ونمطها .

هذه العناصر يمكن أن نسميها عناصر ربط أو وصل ، لأنها تكون صلة ربط بين عناصر أساسية في الحكاية تساعد في تكوين الشكل العام للحكاية . مع مراعاة ، أن بعض رواة القصص (الحكايات) يميلون إلى الاطناب في بعض الفقرات وإعطاء مقدمات طويلة لاشارة ذهن السامع وجذب انتباهه . هذه المقدمات قد تتداخل أحياناً مع عناصر الربط (٢٠) .

وجود عناصر الربط هذه لا يؤثر في طبيعة الحكاية أو شكلها العام ، بل يسببها تظهر حكايات جديدة تنشأ من حكايات سابقة مع إضافة بعض التغيرات . أحياناً من صنع أو ابتداء الراوي - كما أنها تساعد على ادخال عناصر جديدة ، بل يسببها تتداخل بعض العناصر المتغايرة Variants دون أن تفقد العناصر الأصلية Versions مكانها في بنية الحكاية وإن تثير الشكل العام للحكاية .

فمثلاً من حكايتين ترمز لهما بالتكوين

(٢٠) « طرح كثير من الباحثين قضية إمكان تسجيل عملية النقل في الحكاية الخرافية موضوعاً للبحث وبحوثاً أكاديمية تسجيل هذا تسجيلًا دقيقًا قدر الإمكان » د. محمود فهمي حجازي ، اتجاهات الباحثين في الحكاية الخرافية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، المجلد ٦ مايو ١٩٧٨ .

نتيجة هذه الظروف ، هو إبداع ابن لطفته ، وليس من التراث ، أما إذا كان له صلة بالتراث فإن هذه الموروثات خضعت لعملية تبديل وتغيير لتتوافق مع الظروف » (٢٢) .

فالولكلور كاي نتاج ثقافي للإنسان ، يخضع لعملية التغيير والتعديل والتجديد ، مثله في ذلك مثل أي طراز من طراز الثقافة الشعبية (٢٣) . فطرز الثقافة الشعبية التقليدية، تظهر فيها بفعل عمليات التحول والتغير الاجتماعي والاقتصادي ، والاحتكاك الثقافي وكذلك نتيجة المؤثرات التي تحدث في البيئة الطبيعية وتغيرها ، تظهر بفعل ذلك وغيره من عوامل التغيير ، أنماط وطرز جديدة .

ودراسة العناصر المكونة لأنماط وطرز الثقافة في شتى مجالات أو فروع الثقافة من مادية ، وعقلية ، أو روحية ، بالإضافة إلى النظم الاجتماعية ، والفة ، التي تعتبر مبعثاً خاصاً من مباحث الثقافة ، مبعث قائم بذاته مثل النظم الاجتماعية في دراسة الثقافة في أي مجتمع وفي كل المجتمعات .

هذه المجالات المتسعة في دراسات «الثقافة» بمناها الكبير ، تحتاج إلى ملاحظة ورصد التغيرات الحادثة في العناصر المكونة لأنماط هذه « الثقافة » . وخاصة تداخل هذه

الثقافة الشعبية بعامة . فالحكايات كأي عنصر من عناصر الثقافة العقلية للمجتمعات تحدث فيها تغيرات سواء بالإضافة أو الحذف أو بتوليد عناصر جديدة ، تبعاً لتغير المناخ الثقافي عبر الأجيال أو في جيل واحد تبعاً لتغير طرز الحياة التي يعيشها هذا الجيل نتيجة طفرات اجتماعية أو تحولات في شكل وإمكانات البيئة، سواء أكانت طبيعية أم اقتصادية أم .. الخ . فقد تظهر عناصر جديدة تحمل خصائص وموضوعات من مستحدثات المدنية والتطور الصناعي والعلمي التطبيقي مما يمس بشكل مباشر وغير مادي حياة الإنسان اليومية .. ففي بعض المجتمعات الأوروبية والأمريكية مثلاً ظهرت عناصر في المرويات الشفاهية الشعبية تدور حول الإنسان الآلي والآلات الكهربائية الحاسبة، والعقول الإلكترونية والآلات التي تسيطر آلات أخرى تسييراً ذاتياً مما يطل على بالآتمتة automation (٢٤) . كما ظهر في بعض المجتمعات العربية نوع من الحكايات الشعبية وخاصة النوادر التي تدور حول استخدام الأدوات الصناعية الحديثة والآلات الكهربائية التي شاع استخدامها في الحياة اليومية للإنسان . هذه النوادر القصصية منها ما هو متغيرات لنصوص أصلية ومنها ما هو إبداع حديث . وبعض الدارسين الفولكلوريين الحديثين يرون «أن هذه الإبداعات الحديثة - رغم عدم ارتباطها بالتراث الشعبي -

(٢١) قدم الأستاذ آلان دنيس Alan Dundes في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في يوغوسلايا خلال شهر أغسطس ١٩٦٩ نماذج من هذه المرويات الشفاهية الشاملة في المجتمع الأمريكي ولانسف لا تسلي في ذكرها بدقة .

(٢٢) Wendy Reich, *The Uses of Folklore in Revitalization Movements*, in : "Folklore", (Review), Vol. 82, Autumn 1971, London, p. 243.

(٢٣) الكويزات الشعبية بطبيعتها هي نتاج ثقافي . كما يذهب الأستاذ ياسكوم إلى أن « الفولكلور ينتمي إلى علم الأنثروبولوجيا الثقافية ، فالولكلور بالتسبب للأنثروبولوجيين جزء من أهم الأجزاء التي تكون ثقافة أي شعب . ولا توجد ثقافة - مدروسة فلا - دون أن تتضمن الفولكلور » .

William R. Bascom, *Folklore and Anthropology*, reprinted from : "The Journal of American Folklore", in : "The Study of Folklore", Alan Dundes, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1965, pp. 25 - 33.

«التكوين» Structure أو **من حيث الوظيفة Function** أو **من حيث التفسير والتقييم البناء** الفكري Ideology وإذا افترضنا مثلاً ، وجود طراز ثقافي مادي يتكون من **أنماط** ثقافية (أ ب ج) فالنمط (أ) قد يتكون من وحدات أصغر (أ١ ، ب١ ، ج١) ، وقد يظهر من تحليل هذه الوحدات أن الوحدة (ج١) هي (العنصر) مركب أصلاً من عنصرين مختلفين أحدهما مادي (د) والثاني اجتماعي (هـ) . وبفحص العنصر (هـ) قد يتبين أنه يتكون من عنصرين متداخلين هما (و١ ، و٢) فهو نتيجة تفاعل بعضهما ببعض ، والعنصر (هـ١) هو أصلاً عنصر اجتماعي (من النظم الاجتماعية) والعنصر (و٢) هو عنصر من الاتجاهات الذاتية للإنسان . من ذلك يتبين لنا غالباً ، أن هذا الطراز الثقافي من طرز الثقافة المادية يتربط من عناصر ثقافية مادية محضة وكذلك من عناصر ثقافية عقلية واجتماعية ، والاتجاهات الذاتية للإنسان من الثقافة الروحية للإنسان ، من ممارسات طقوسية أو تقديم قربان خلال (إقامة البناء مثلاً) ، أو اختيار وقت معين للبدء في العمل (ظهور نجم معين في السماء مثلاً أو مرور طير محدد نوعه) . وكذلك وجود تمتمات ثقالي ، ومصطلحات من اللغة تساعد في تكوين هذا الطراز (٣٤) .

من ذلك يمكن أن نستدل إلى حد ما ، أن في الامكان تصنيف طرز الإبداع الشعبي في شتى فروع علم المأثورات الشعبية مسترشدين في ذلك بالتصنيف المستخدم في الأدب الشعبي بعامة والحكايات الشعبية بخاصة ، فليست مواد الأدب الشعبي أيسر في التصنيف من غيرها ، بل أن مواد الإبداع المادي (الفنون التشكيلية والتطبيقية) أكثر المواد الثقافية ملائمة في التصنيف . في حين أن فنون الموسيقى

العناصر في أنماط وطرز متنوعة سواء كان ذلك في شكل الإبداع الثقافي أو في الغرض منه . وفي مختلف أنواع ومظاهر **الإبداع الشعبي** Folk - Creation .

الإنتاج (Production theory) أو الإبداع الثقافي الشعبي يسير عادة في اتجاه واحد ، وفي معظم الأحوال ، مع الفرض الذي يحققه هذا الإبداع ، فكل نتاج ثقافي شعبي لا بد وأن يكون له وظيفة بالضرورة في المجتمع الإنساني الذي أنتجه . وتتداخل هذه الوظيفة أو هذا الفرض من إنتاج مع عناصر أخرى من مجالات ثقافية أخرى . فقد يكون النمط الأساسي لهذا النتاج الثقافي نمطاً من أنماط طرز الثقافة المادية (إقامة بناء ، صنع سفينة ... الخ) . هذا النمط من طرز الثقافة المادية لا يتحقق بالفعل إلا بوجود عناصر أخرى من أنماط ثقافية أخرى من طرز الثقافة العقلية أو الثقافة الروحية ، أو من كليهما معاً . ولكي يتحقق بالفعل وجود هذا النمط من طرز الثقافة المادية ، تشارك في بنيته الثقافية عناصر مساعدة غير مادية من الثقافة ، إذ تتداخل عناصر تعاونية من **النظم الاجتماعية والاتجاهات الذاتية للإنسان واللغة** في هذا النمط من الثقافة المادية (إقامة بناء ... الخ ...)

لذلك حينما ننظر للأنماط الثقافية نظرة فاحصة ، لتحليل عناصرها ، نجد أن من الضروري ملاحظة دور هذه العناصر في **بنية الموضوع** موضع الدراسة أو بنية المادة ، مادة البحث . وذلك بهدف تجنب بعض الخطأ أو الخلط في تحديد **«الطراز الثقافي»** والأنماط التي تندرج تحت هذا الطراز ، والعناصر المكونة لكل نمط من تلك الأنماط سواء كان ذلك من حيث **«الترييب»** أو **«البنيّة»** أو

(٣٤) سبق أن ناقشنا هذا الموضوع بتفصيل أكبر في مقال « الثقافة الشعبية مكوناتها وأهمية دراستها » مجلة الفن الإسلامي ، مجلة خالصتها المدة الثقافية كل ثلاثة أشهر ، العدد ٣٣ ، السنة التاسعة ، أكتوبر ١٩٦٥ .

الدارسين العرب فعلاً، هي عدم توافر المادة - رغم غزارتها - المجموعة ميدانياً والممكن تبادلها بين الدارسين حتى يتيسر استخلاص العناصر المكونة لها ومعرفة أصولها المثبتة ومتغيراتها في مختلف أقطار الوطن العربي على اتساع المكان وامتداد الزمان .

والحكايات الشعبية تعتبر من أهم مصادر وطرز المأثورات الشعبية العربية وتتمثل عناصرها الكثير من جوانب التاريخ الشفاهي والتراث الفكري للامة العربية . ذلك التراث الذي حفظت كما كبيراً منه المخطوطات والكتب وما زال كم غير قليل منه مخزوناً في ذاكرة الناس وخاصة المسنين منهم ، يتناقلونه شفاهة عبر الأجيال . كما تعبر الحكايات الشعبية عن كثير من الميولات الفكرية والاجتماعية ، الكامنة والشائعة .

وإذا كانت المأثورات الشعبية هي نتاج جماعي تشترك الأجيال في صنعه والمحافظة عليه ، فإن دراسة هذه المأثورات - الجانب المكمل لتراثنا الحضاري الانساني - تحتاج بالتالي الى جهود جماعية وأهية تقوم بمسؤولية الكشف عن خصائص هذا التراث بفكر عربي ومنهج علمي .

والغناء والرقص أصبحها لتداخل عناصر من الرقص من عناصر من الغناء مع عناصر من الموسيقى في آن واحد . مثلها في ذلك مثل كثير من المأثورات الشعبية التي ترتبط بعضها ببعض كإبداع شعبي وتؤدي أو تمارس مع بعضها البعض في مناسبة واحدة . فالإبداع الشعبي بصفة عامة هو تعبير عن حسالة إنسانية يعبر عنها الانسان بمظاهر متنوعة من التعبير .

لكن ورغم ما يبدو من صعوبات في تصنيف هذه الطرز المختلفة ، في المأثورات الشعبية ، فإن فرز وتحديد العناصر المكونة لهذه الطرز هو « أساسي » أية دراسة منهجية لواد الإبداع الشعبي والمأثورات الشعبية . ولقد يمكن في بعض البلدان الأوروبية التي تيسر لها عدد وافر من الباحثين الفولكلوريين وجامعي مواد المأثورات الشعبية ، أعداد أطالس فولكلورية لبعض طرز الثقافة الشعبية والمأثله . وقد حددت هذه الأطالس بشكل مباشر وبرؤية واضحة أيضاً العناصر المكونة للأنماط المختلفة في طراز ما من طرز الثقافة . ومن هذه الأطالس ما صدر في ألمانيا وسويسرا وبولندا (٢٥) .

وحسب تصوري، أجد أن أهم مشكلة تواجه



(٢٥) مقدمة على الأطالس التوجاهي لثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط بعدة المجلد فيه منذ عشر سنوات .

كما صدرت عدة أطالس من الأديب الشعبية في بعض بلدان أوروبا الشرقية ومن أبرز هذه الأطالس ما صدر في بولندا ويوغوسلافيا والمجر . كما صدرت في السنوات القليلة الماضية (١٩٦٢) الطبعة المصنفة من الأطالس الأنثروبولوجي البولندي الذي سبق أن صدرت طبعته الأولى ١٩٥٨ . والواقع أن الجهود العلمية - التي لستها بنفسي حينذاك - في تصحيح بعض الأخطاء التي وردت في الطبعة الأولى جهود علمية دقيقة . وأرجو أن يصدر قبل نهاية هذا القرن أطلس لبعض المآثرات الفولكلورية العربية في إحدى المجلدات العربية، راجع أيضاً : د. محمود فهمي حجازي ، الأطالس المأثورات الشعبية مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٦٨ .

الفولكلور ومشكلات الحضارة المعاصرة

أحمد مرسى •

أن ندعى أن الإنسان لى يقرر أى موقف يقف فيه بالنسبة لحضارة عصره أو ثقافته مثلاً ، فإن عليه أن يكون على علم كامل أو معرفة على الأقل بكل ما يحيط به ، وأن يعى نفسه خاصة فى عصرنا الحديث حيث تتدامى الحواجز بين المجتمعات .. وتنهال الفواصل التى كانت تعوق حرية الحركة ، والفكر ، وحيث يعاول كثير من المجتمعات أن يحقق وجوده بطريقة أو بأخرى فى الفكر ، أو الفن أو التكنولوجيا ... الخ .

أن خبرة السنين الأخيرة من عمر الإنسانية، تلك السنين التى بدأ فيها أن ما لم يكن يستطيع الخيال أن يبلغه ، وقد أصبح أمراً ممكناً وواقعاً ، قد زلزلت كثيراً من مشاعر الإنسان من جانب ، وتركته حائراً من جانب

بشخص العصر الذى نعيش فيه بسبب ما يعرفها الإنسان فى العصور التى مرت به أو مر بها طوال تاريخه على الأرض، ذلك أن التيارات الثقافية والسياسية وعملية التحول الاجتماعى ، والتغيرات التى تمتد أجزاء كثيرة من العالم من حولنا ، قد جعلت الإنسان فى موقف لا يحدد عليه ... أنه لا يستطيع أن يلاحق كل هذا الذى يحدث من حوله فى الخارج وهو فى الوقت نفسه لم يستطع التوصل إلى الأسلوب الذى يفهم به نفسه والآخرين الذين يعيشون معه فى نفس المجتمع، وفى إطار نفس الحضارة ، ومن ثم أصبح من الصعب ، أن لم يكن من المستحيل تقريباً ، أن يقرر أين يقف تماماً من كل ذلك .

وربما كان من قبيل تقرير الأمور البديهية

التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من العالم أو ذلك ، أما يفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة ، منعزلة إحداها عن الأخرى ولكن بشكل ينتظمها جميعاً في وحدة واحدة ، مما يمكن معصه أن نخطط لحياتنا في المستقبل على أسس راسخة تضمن القضاء على كل ما نشكو منه من علل ، وما يمسك بتلابيبنا من مشكلات . ومن هنا فأننا لا بد من أن نحلل حضارتنا المعاصرة لكي نقف على جذورها ومكوناتها وأدائها ، ونواحي الإيجاب والسلب فيها لكي نصل في النهاية الى الفهم الواضح بما يجب علينا أن نفعله وإلى الإدراك المستنير لطبيعة الأرض التي نقف عليها . ولعلنا مطالبون قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع أن نشير الى علاقة كل ذلك بالفولكلور ، خاصة وأن الموضوع ليس موضوعاً مألوفاً بالنسبة لدارسي الحضارة أو الفولكلور على السواء ، ولكننا - دون أن ننظر الى نتائج لا تتبولو - نود أن نشير الى أن أحد المطامح التي يريد دارسو الفولكلور أن يحققوها ، ولعلهم وصلوا في ذلك الى نتائج جديرة بالالتفات وأمان النظر ، هي أنهم يريدون أن يكونوا من جديد ومن طريق دراستهم للفولكلور وظواهره المتعددة ، تاريخ الإنسان الحضاري أو الثقافي بعامه ، لا كما تمثله كتابات الشعراء والمفكرين الموقنين ، بل كما تصوره فنون العامة من الناس وعاداتهم وموروثاتهم ، هؤلاء الذين قضى عليهم بأن يقل صورهم أقل جدارة من غيرهم مصوراً طويلة . وعلى ذلك فأننا عندما ننظر في حضارتنا المعاصرة لا نستطيع أن نفصلها عن الناس - كل الناس - الذين يشاركون في صنعها ، والذين يتلقونها ويمثلونها ويعيشون في إطارها ، ولما كان الفولكلور أحد الظواهر الثقافية التي يمكن أن نتعرف منها على أثر هذه الحضارة في البشر ، وتأثيرهم فيها ، فإن هذه بهذا المعنى تصبح في غير حاجة الى تدليل .

آخر ، ولذا كان من الطبيعي أن يرغب الناس في العثور على مخرج من تلك الحالة التي وجدوا أنفسهم يعانون بسببها الكثير من الخوف وعدم الأطمئنان ، وأن يشعروا بالحاجة الى قوانين جديدة وإلى نظم جديدة ، وأن يتجهوا بكل ما يستطيعون من جهد ، وما يتوافر لهم من قدرة للبحث عن معرفة جديدة أو دعوة مستحدثة توفر لهم الاستقرار في مواجهة الحياة والعصر الذي يعيشون في إطاره .

ولعل أكثر ما نعانيه من قلق أو اضطراب إنما يرجع في المقام الأول الى الأسلوب الذي نمارس به حياتنا في المجتمع الذي نعيش فيه ، ونتحرك داخل حدوده . وإذا كنا لا نعرف بأي وجه من وجوه اليقين ماذا يجب أن نصديق ، وما الذي ينبغي أن تؤمن به ، وكيف نمارس حياتنا أو نعيشها ، فليس ذلك بسبب قلقنا الذاتي ، أو مشاعرنا الفردية ، وإنما هو في الحقيقة بسبب ما يحيط بنا من أسباب يجب رؤيتها عن أن نصل الى أبعد مما يتحدها . ولكي نتمكن من أن نتبين طريقنا خلال هذا الضباب المتكاثف من حولنا فأننا نحتاج الى مثل اجتماعية جديدة ، وإلى أسلوب جديد للحياة يتلاءم مع الظروف الحضارية التي يمر بها عالمنا المعاصر .

ويرجع بعض السبب في عجزنا حسن تشخيص عللنا وأمراضنا ، أو معرفة السبيل الصحيح لمعالجتها وعدم درابتنا بما يجب علينا أن نفعله لكي نستطيع تحليل مشاكلنا والسيطرة على ما نشكو منه ، ومناقشة القضايا الملحة التي تفرض نفسها على مسار حياتنا ، الى أننا نستخدم في أحيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة .

أن أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أسسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك أن فهمنا الصحيح للظروف

قابل للملاحظة ، إلا أن فهم الحضارة التي نعيشها ضروري لفهم الأحداث في العالم الإنساني والتنبؤ بها ، وفهم الكائن البشري لنفسه ، وفهم سلوكه ، سوف يفيدنا في تحليل أعمال الأفراد سواء درسناها على أساس جماعي أو على أساس فردي ، وفي لقاء الضوء على التتابع التاريخي الذي مر به المجتمع البشري .

— أن كل حضارة إنما هي مجموعة مركبة من الحاجات المادية والمعنوية ، فإذا عرفنا حضارة مجتمع من المجتمعات ، عرفنا ما يتوقعه أفراد هذا المجتمع من بعضهم البعض أو ما يتوقعه الأفراد من الآخرين الذين ينتمون إلى مجتمعات أخرى ، وعرّفنا أيضاً أنواع النشاط التي تبصت الراحة والأطمئنان في نفوسهم .

— أن الحضارة من حيث طبيعتها ووظائفها لا تختلف في مجتمع بشري عنها في مجتمع آخر ، والخلاف إنما يكون في الدرجة لا في النوع إذ أن حاجة واحدة يمكن أن تتناولها حضارات متعددة بطرق مختلفة .

والحضارة تحمل في طياتها فكرة التدخل الإنساني ، ونعني بذلك إضافة شيء جديد إلى حالة من حالات الطبيعة أو إدخال تعديل على عنصر من عناصرها . ومن النتائج الهامة التي توصل إليها الدارسون لشخصية الحضارة وتطامها مع مكوناتها أنها تتسع بالتوسع الممارسين لها والخالفين المحددين فيها وأنها لم تستطع لها نهاية محتومة ، وليس في طبيعتها ما يقيد نموها أو يرسم لها حداً لا تتعداه . وإذا كان التاريخ قد وسم من ذلك شيئاً ، فإننا نجد ذلك استثناء من القاعدة وخروجاً على طبيعة الحضارة نفسها ، ذلك أن الحضارة مجرد نوع خاص من الثقافة ، أو على الأصح شكل معقد وراقي من أشكال الثقافة ومن ثم فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن نزع من له حضارة .

الحضارة ماهيتها ومظهرها :

إن الباحث الحديث في أي ميدان من ميادين المعرفة عامة ، لكي يتوصل إلى حكم عام ، أو إلى نتيجة حاسمة في الميدان الذي يدرسه ، لا شك مطالب أولاً ، وقبل كل شيء ، بأن يتعرف على كل الظواهر الخاصة بالموضوع الذي يتناوله بالدراسة ، وأن يلم بكل نواحيه ، ولما كان ذلك ليس أمراً سهلاً ، ولم يعد في مقدور إنسان واحد مهما أوتي من العلم ، ومن الصبر والجلد على متابعة دراسته والتعمق فيها إلى أبعد حد — أن يقوم بكل المهام وحده ، ذلك لأن ميادين المعرفة قد اتسعت ، ولا تزال تتسع بشكل لا نهائي مما يستحيل معه وجود الإنسان الموسوعي المعرفة الذي عرفناه في فترات مختلفة من تاريخ الفكر العالمي . ولذلك فقد اتجهت الحياة إلى التخصص في المجال العلمي ، مثلما اتجهت إلى تقسيم العمل تبعاً لاحتياجات الحياة ومتطلبات العصر . ولكن الباحث في مجال الحضارة على وجه الخصوص مطالب بأن يعرف كافة مظاهر الحضارة التي يريد دراستها ، من علم وأدب وفن ودين وسياسة ... الخ ، مما يجعل بحثه يتشعب إلى حد كبير ويكاد يصبح من المستحيل جمع كل هذه الأبحاث والوصول منها إلى حكم شامل على حضارة مجتمع ما ، إلا بعد جهد ضخم في مجال الفكر ، وفي مجال جمع المادة العلمية اللازمة في آن واحد ... وأياً كان الأمر فإن أهم ما يميز حضارتنا المعاصرة — ولعل ذلك مما يجعل الحديث عنها سهلاً ميسوراً إلى حد ما — هو ذلك التقدم الصناعي الضخم وتلك القدرة على ابتداء الآلات وتطويرها لكي تكون خادمة للإنسان مساعدة له على تيسير حياته . ولقد بلغنا بالفعل نواحي المشكلات التي تثيرها الصناعات بما تعتمد عليه من آلات ... لها دورها الكبير في عملية الإنتاج . ولكن على الرغم من إقرارنا أن لفظ الحضارة كصطلح لا يتحدد وأنه مفهوم مجرد يستعمل للتعميم ، كما أننا لا يمكن أن نرى الحضارة في شكل كيان ملموس

والآلى هي المدنية . وعلى ذلك تصبح المدنية مرتبطة بالظواهر المادية في حياة المجتمع أما الحضارة فهي الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة . ويؤكد **توماشي مان** هذا الرأي عندما يذهب الى أن الحضارة هي السروح العميقة للمجتمع وأن المدنية هي الآلية . ويرى **الفريد فيبر** أن المدنية ذات طبيعة عقلية عامة لا تتحدد بصفة مطلقة ، أما الحضارة فهي في صورتها العاطفية مظهر روحي أصيل وحس لتجمع حيوى ، كما يفرق بين المجتمع من حيث هو مجموع الظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الحضارة من حيث هي الفن والدين والفلسفة . ولكن على الرغم مما ذهب اليه **الفريد فيبر** فالعلاقة بين المجتمع والحضارة علاقة تداخل وامتزاج ، فالمجتمع في الواقع ليس حقيقة مفارقة للحضارة أو متعيزة عنها ، بل أن الحضارة وجه من أوجه المجتمع وصفة من أخص صفاته .

أما **تاييلور** فيرى أن الحضارة هي الكل المعقد الذى يتضمن المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والتقاليد ، وكل القدرات التى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع (٢) . ولعل أكثر الفروق بين الحضارة والمدنية شيوعاً تلك التفرقة التى تربط المدنية بالنواحي العملية والمادية في حياة المجتمع بينما نرى أن الحضارة هي المثل السائد في ذلك المجتمع والتى تجمع بين أفرادها كعلم في وحدة معنوية واحدة فيحس كل منهم بأنه يشارك الباقي أفكارهم وإن حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد . ومن يمكن أن نرى عندهم هذا الرأي عالم الاجتماع الشهير **ماكيفر** الذى يذهب الى أن الحضارة هي ما نحن وتتمثل في الفنون والآداب والديانات والأخلاق ، أما المدنية فهي ما نستعمل ، وتتمثل في السياسة

وقد شغلت العلاقة بين الحضارة والمجتمع والمدنية أذهان كثير من الدارسين والمؤرخين . فهناك من يقول بالتفرقة بين فكرى المجتمع والحضارة فيعرف المجتمع بأنه مجموعة من الناس يعيشون معاً ويعتنون معاً ، ويعرف الحضارة بأنها أساليب مختلفة من الحياة لتلك الجماعة ، فتقسيم الوظائف والعمل الذى يحدده الإنتاج وتبادل السلع والحياة المشتركة يكون ببيان المجتمع وبشكله ، بينما التقاليد والمعتقدات تحافظ على كيان المجتمع ويسمح له بالاستقرار تعد التعبير عن حضارة المجتمع .

فحضارة مجتمع ما ، هي طريقة حياة أفرادها ومجموعة الأفكار والاستعدادات التى اكتسبوها والتى يتوارثونها جيلاً بعد جيل ، والتى تقدم لكل جيل الحلول الفعالة لمعظم المشاكل التى تواجههم والتى تنشأ عادة من حاجاتهم التى بعضهم البعض في نطاق مجتمعهم (١) . وعلى هذا الأساس فسان الحضارة باعتبارها تراثاً إنسانياً تختلف من مجتمع لآخر ، وإن لم تختلف طبيعتها ووظائفها ، وهي تتكون من النظم الاجتماعية المختلفة وأنماط السلوك وأنواع النشاطات الفنية والتكنولوجية كما أنها تحتفظ بقيم جوهرية تدور كلها حول أنواع السلوك المتبعة التى يقرها المجتمع ، وتجري فيها كل أنواع النشاط ، وهي تهتم للإنسان مجموعة من الأساليب التى تساعد الفرد على التكيف مع البيئة الخارجية وعلى العمل مع زملائه من أعضاء مجتمعه . وقد ذهب الباحثون وخاصة الألمان في تفريقهم بين الحضارة والمدنية الى أن الحضارة هي صورة التعبير عن السروح العميقة للمجتمع وأن مظاهر التقدم التكنولوجي

W. H. Kelly, The concept of culture in the Science of Man in World Crisis (Ed. (١)
Ralf hinton) N.Y. 1945 — P. 79.

E. B. Taylor, Primitive Culture, London 1913.

الحضارة» أما بقية عناصر الحضارة فانها كلها قابلة للهجرة، و«الجوهر» لا يمكن نقله لأن له طابعا محليا يصعب نقله.

وبمحصلة القول في هذا الموضوع أن فكرة الحضارة أكثر وضوحاً في مجال النظم والمقائيد والسلوك، أما فكرة المدنية فهي أكثر وضوحاً في ميادين الفنون الصناعية والعلوم الطبيعية والرياضيات، فالمدنية جانب من جوانب الحضارة، ثم أنها تعود بعد فترة لكي تكون حضارة بما تستحدث من قيم جديدة، وما تنشئ من علاقات خاصة بها.

وترى هوجيت ميد أن الحضارة هي مجموعة الصور وأشكال السلوك المكتسبة التي تنقلها مجموعة أو أفراد مرتبطون بتقاليد مشتركة إلى أبنائهم وإلى الوافدين بالافين الذين يندمجون في حضارتهم. وهكذا فإن الحضارة لا تقتصر على التقاليد الفنية أو العلمية أو الفلسفية لمجتمع من المجتمعات ولكنها تتضمن أسلوبه الخاص، ونظمه السياسية، وآلاف الاستعمالات والوسائل التي تميز حياته اليومية. وتتميز الحضارة بأن من خصائصها الاستمرار، والانتقال من جيل إلى جيل، وأنها تورث عن طريق الذاكرة الاجتماعية، وعن طريق الرموز والنظم المختلفة من كتابة إلى فنون تشكيلية، إلى أسلوب التعليم والتربية... الخ (٤).

إن أي مجتمع مهما يكن، يتبادل التأثير والتأثر مع حضارته ونظمها، ويتقاسمان الوجود ويعرف أحدهما الآخر، ويقوم مقامه. وليس معنى ذلك أن ننكر الأضافات التي تحملها الأجيال المتعاقبة إلى الحضارة، فكثير من أوجه الحضارة قد يتغير في جيل واحد، خاصة في عصر التكنولوجيا ولكن هذا لا يغير نغمتها.

والاقتصاد والتكنولوجيا، فكل مدنية حضارة، وليست كل حضارة مدنية (٥). والمدنية في رأى البعض هي مجموعة السلوك والمقائيد والنظم التي تتجمع وتتغير بلا انقطاع وبصفة دائمة، إن الجزء الذي يتناول السلوك والمقائيد والنظم هو باتفاق كل المدارس الانثولوجية، خاص بالحضارة، فالانتفاع المباشر بمعطيات البيئة عمل حضارى لأنه يتم على وجوه مختلفة محلية شديدة التنوع، والعنصر المحلى هو سمة الحضارة، والعنصر المالى هو سمة المدنية. والذين يذهبون إلى هذا الرأى، يسوقون عدة أمثلة على ذلك فهم يرون - مثلاً - أن النسبية في السلوك هي الحضارة (كاملداد الطعام ونظام الزواج، التحية... الخ). أما المطلق فهو من سمات المدنية (كالسيارة، الطائرة... الخ). وهناك بعض الأشياء التي تشترك فيها الحقيقتان، فالسجينة تعد مدنية من ناحية كونها آلة، أما من ناحية مضمونها فهي حضارة. وعلى ذلك يكون الفارق الحاسم بين المدنية والحضارة هو ظهور صفة القابلية للانتشار والاقتباس في الأولى، وغيابها في الثانية. ذلك أن المظاهر المتعلقة بالنشاط المادى للإنسان هي التي تقبل الانتقال والتداول لأنها موضوعية خارجية، بينما النشاط الروحي من حيث هو خاص وشخصي لا يقبل مثل هذا التداول. وعلى الرغم من أن الكثير من المظاهر الخارجية للحضارة قابل للأدراك والمعرفة، ويمكن نقله إلى الغير على هذا الأساس، إلا أن المشاعر الانسانية تحتل منزلة هامة جداً، كما أن النظرة المشتركة للحياة التي يتأثر بها الأفراد في المجتمع في انعكاسها على سلوك الأفراد ومشاعرهم وردود الفعل التي يمكن أن تنشأ نتيجة لذلك تختلف بين إنسان وآخر، وبين مجتمع، ومجتمع آخر، فالشيء الذى لا ينتقل هو «جوهر

أما أثر ذلك في المجتمعات التي تتعرض للتغير فيتوقف على عاملين :

- أولهما : نوع العناصر الجديدة التي تنسرب إلى الحضارة .

- ثانيهما : عدد العناصر الجديدة التي يضطر المجتمع إلى مواجهتها في فترة معينة من تاريخه .

ولا شك أن بعض العناصر الجديدة تسبب تفككا أكثر من البعض الآخر ومن الواضح أنه كلما ازدادت العناصر الجديدة التي يواجهها المجتمع ازداد إحساس المجتمع بعدم القدرة على التكيف واللامعة بين القديم الذي يعيش في إطاره والجديد الذي يفرض نفسه عليه (٥) .

وتختلف درجة التغير ونوعيته من مجتمع لآخر . . . ومن عصر إلى عصر ومن المهم أن نشير إلى أن الطريقة التي تقبل بها إحدى الجماعات عناصر مقتبسة من الخارج وكذلك طرق رفضها لهذه العناصر لا يمكن أن تدرك إدراكا تاما بمجرد النظرة العابرة إذ أن العملية تربط أساسا بالتركيب الثقافي للمجتمع . والتغير الحضاري إذا حدث بالشكل المطلوب إنما يهدف إلى أحداث توازن يحافظ به على كيان المجتمع ويلائم بين تنظيماته ويؤلف بينها وينسقها ، فالإنسان لا يكف عن اكتساب الخبرات ولا يكف عقله عن التفكير ولا تصلح حياته بغير ذلك . وهو كلما اكتسب خبرة كان التغير أمرا ضروريا . وكان تكيفه لهذا التغير أمرا أكثر ضرورة وأشد الحاجة ، ذلك أن الكثير من عناصر الثقافة القديمة قد يتغير خلال عملية التكيف على النمط الجديد بالإضافة إلى أن الحركات التي يثيرها عنصر جديد تنسرب إلى الحضارة لا تتوقف أبدا ، فحالة تلك الحركات يظهر عنصر جديد يتطلب إعادة التنظيم الحضاري ومن ثم لا تنفك الحضارات

أما يحدث من طريق الخصائص الحضارية نفسها بحكم وظيقتها . والحضارة بالمعنى الذي انتبهنا إليه ذات مجال عظيم الاتساع ، لأنها تشمل الأوجه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعلمية والأدبية والدينية من نشاط الإنسان ، أي أن لها معنى جابجا يضم في داخله مختلف أنواع السلوك ووجوه الإبداع التي يمكن أن ينهض بها الإنسان ، فمن المسير أن نركز إلى تفسير يقطع باسناد الحضارة إلى عامل واحد مهما يكن ذلك العامل أساسيا وجوهريا ، لأنه لا يمكن أن يمسك وحده ، ولأن أي نشاط في جانب واحد يتوسل إليه بوسائل مختلفة ، فالنشاط الديني قد يتوسل إليه بنشاط فني ، والنشاط الفني قد يسمى إليه بنشاط اقتصادي . . . الخ .

ومما يرتبط بفكرة الحضارة عمليات التغير التي تحدث للمجتمعات البشرية إذ أنها في حالة تغير دائم ، وهذا التغير هو سبيل بقائها ونموها فهي تكيف به مع واقعها وتسد به حاجاتها وترضى به مثالياتها في الحياة ، وأحيانا فيما وراء الحياة ، فتتخلص من القديم الذي تضيق به أو يقصر هو من أن يفى بمطالبها فتبدع الجديد الذي يلائمها ، على أن ذلك لا يحدث بصورة رياضية فيها الإضافة والحذف ولكن في صورة كيميائية بحيث ينشأ مركب معقد وصورة متكاملة ذات خصائص جديدة هي مجموعة النظم المختلفة التي يتحرك المجتمع خلالها ابتداء من القيم المجردة وأنماط السلوك والتفكير إلى مئات الاستعمالات اليومية .

والتغير الحضاري في حقيقة الأمر تغير إنساني ، فالحضارة حين تتغير إنما تعمل لتغيير الإنسان الذي يعيش في إطارها . وهو مع ما ينشأ عنه مسن تفكك أو تكامل وتكيف جديدين ، يحدث في كل وقت وفي كل مكان .

الإدارة العامة مما يعد انكاساً للإجهاضات العالية ، كما يحدث نفس الأمر في المجال الاقتصادي بما يسمح بتحسين وسائل الإنتاج ، وادخال التكنولوجيا الجديد في حياتنا عامة ، أما الميدان الثالث فهو الميدان الاجتماعي وهو أبعد هذه المجالات جميعاً ذلك لأن هذا المجال كان وفقاً خاصاً على الأسرة في العصور السابقة قبل أن تتولد الدولة في العصر الحديث . وليس معنى ذلك أن تلتصق الأعداء لأنفسنا ، لبطء عمليات التغيير فيه كما حدث في المجالات الأخرى وهو أحد المشاكل الرئيسية التي تواجه حضارتنا المعاصرة .

الحضارة المعاصرة :

يجمع الباحثون على أن الحضارة المعاصرة قد بدأت بتلك البقعة التي شملت أوروبا بعد العصور الوسطى والجهت للبحث عن هدف جديد للإنسان في غير العالم الآخر بعد تساؤل شان الكتيبة في بداية عصر النهضة في أوروبا . فقد تركز هذا الهدف في إيجاد مفهوم جديد للإنسان بعد الثورة العلمية التي أحدثتها كوبرنيكوس في المفهوم الشائع آنذاك عن الإنسان والكون فقد غير من الفكرة التقليدية عن الأرض وأنها مركز الكون . . فقد ثبت أنها واحدة من توابيع المجموعة الشمسية التي تضم الأرض وغيرها من الكواكب وهو ما أكدته جاليليو الذي أحدث هو الآخر انقلاباً في عالم المعرفة الذي كان سائداً آنذاك .

ولقد شهدت تلك الحقبة أفكار ديكارت وفرانسيس بيكون التي غيرت من جوهر الفكر والفلسفة مما انعكس بعد ذلك على أعمال كبار فنانى عصر النهضة أذ تحولت الأنظار إلى الواقع المادى للأجسام والطبيعة كما جسّدوا مباشرة لحواس الإنسان (١) .

سعى إلى تحقيق نوع من التكامل . ولكنها لا تبغله أبداً .

ويرتبط التغيير الحضارى كذلك بخصيصة أخرى من خصائص الحضارة ، هي وظيفتها التي تقوم على إشباع الحاجات الأساسية والفرعية لأعضاء المجتمع ، ذلك أن العادات والسلوك ، والوسائل المادية التي تقدمها الحضارة ، يتوقف بقاؤها على مقدرتها على الاستثمار في إشباع تلك الحاجات ، ولكنها في الوقت نفسه تخلق الحاجات ، مثلما تهيم الوسائل لتلبيتها . أن الحضارة مجموعة متشابهة من الوسائل التي اتخذت شكل أنماط معينة تخدم بتلبية حاجات الحياة ، ولكنها علاوة على ذلك ، مجموعة من الأهداف التي تسعى المتحركات الفردية والجماعية السعى تحقيقها . وإذا كنا نريد أن تكون لدينا القدرة على التنبؤ بأعمال الإنسان مستقبلاً ، فقد وجب علينا ألا نفترض أن الدوافع الفعالة متماثلة منذ جميع البشر ، وحتى الحاجات الأولية كالجوع والجنس تخضع لتأثير الحضارة وتوجيهها ، ومن ثم فهي تختلف في التعبير عنها ، وتلبيتها باختلاف المجتمعات .

إننا عندما نركز على موضوع التغيير الحضارى يهتنا هنا - رغم تشعب الموضوع - أن نشير إلى أهمية ما يحدث الآن في عالمنا المعاصر ، وخطورته في الوقت ذاته ، إذ أننا عندما نتبين وجوه التغيير الحضارى التي يمر بها العالم من حولنا لكي نرصده حركة حضارتنا ومسارها ، سوف نلاحظ أن هذا التغيير أكثر وضوحاً في عدة ميادين ، منها ميادين أخرى ، لا تقل في أهميتها عن تلك التي يحدث فيها التغيير ، إن لم تكن أكثر أهمية ، فالتغيير الحضارى يحث الخطى في مجالات السياسة

Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, London 1944, (١) pp. 34-35.

من اسباب الحياة ووفرت له الكثير من الجهد ايضا .

والجدير بالذكر ان التقدم العلمى والتكنولوجى يعتبر ظاهرة انسانية عامة لانها مطلقة لا تتقيد بمجتمع خاص ولا بجماعة معينة ، فهي تصل الى كل مكان اما في صورتها العملية او الفكرية ، وان كانت الصورة الاولى هي الاسبق لسهولة الحصول عليها في صورتها التجارية ، اما الآلات الاجتماعية التي تترتب على استعمال التكنولوجيا فهي شيء آخر يرتبط بجوهر الحضارة ومضمونها . اما الحقيقة الكبرى التي تفرض نفسها على حضارتنا المعاصرة فهي هذا التطور الصناعي الكبير على الرغم من ان مجتمعات كثيرة لما تتأثر حياتها بالآلة تأثراً مباشراً حتى الان ولم تلجأ في تنظيم حياتها الى الأساليب المعقدة التي تلجأ اليها المجتمعات الصناعية . . ولكن الذي لا شك فيه ان كل المجتمعات قد احسنت بشكل او بآخر بالآلات التطور الصناعي بطريق غير مباشر باعتبارها جزءاً من عالم اصبح بفضل هذا التطور ذاته جسماً واحداً لا يستطيع جزء منه ان يعمل من الآخر .

اننا عندما نتأمل حضارتنا المعاصرة نلاحظ انها قد بلغت درجة كبيرة من الازدهار والتقدم ولكننا نحس في الوقت نفسه انها تعاني من أزمة في الروح تبدو في اعمال كثير من الفنانين والفكرين العالمين امثال **كافكا** و**سالمو** وغيرهما . هذا بالإضافة الى اننا نلاحظ انه لم يعد ثمة توازن بين مستوى الانسان الروحي ومستواه المادى ، فهذه الآلات التي تتحرك اليوم بالبشرول قد اعطت الانسان امتداداً هائلاً ، وقوة متزايدة ، ولكنهما غير متناسبين مع الروح ، ولكن هذه الروح قد أصبحت بالنسبة للمادة المسيطرة ضعيفة ، خائرة القوى ، لا تستطيع ان

وهكذا بدأت الحضارة المعاصرة عندهم وجد المجال التاريخي لتأكيد معنى الانسان وأهميته خبراته ووعيه بالعالم من حوله وأخذت فردية الانسان في الغرب تظهر وتتميز عن غيرها في مجتمع القرون الوسطى ، فقد جاء عصر النهضة ليعطى الانسان الاحساس بشخصيته المستقلة وبحقيقته الوحيدة كفرد .

وقد بلغ هذا الاتجاه في الفكر والسلوك غايته باتدمج الانسان ذاته في الطبيعة وادراكه لجميع ما حوله من خلال حسه وموقفه التميز بعد ان نمت الاكتشافات الجديدة في العلم والفكر . فقد كانت الثورة الفكرية التي سادت عصر النهضة مؤدية الى نتيجتين مرتبطتين ببعضهما تمام الارتباط وهما :

الاهتمام بالعالم الطبيعي ، ومحو قيود الزهد والصوفية التي كانت سائدة في العصور الوسطى من جهة والسمي الى الانتفاع بهذا العالم الطبيعي الى أقصى حد ممكن عن طريق الكشف والفرد والاستغلال لكل موارد الطبيعة من جهة اخرى . كما أسفرت عن الاهتمام بالانسان وما تبع ذلك من تأكيد لنزعات الانسانية .

ولقد كان من نتائج هذه الثورة العلمية اننا أصبحنا نعرف اليوم عن الطبيعة أكثر مما كان يعرف أسلافنا . . وهذه المعرفة قائمة على اساس تجريبي مصادقة تعتمد على الملاحظة والتجربة باعتبارهما البرهان الوحيد على اى قضية علمية . . ومن ثم لم يعد يؤخذ بصحة المفاهيم المستمدة من اللاهوت أو الفن مالم تؤكد الحواس صدقها . . وتقيم الدليل الإيجابي عليها (٧) .

ثم ان التكنولوجيا التي تمت تطبيقاً حديثاً للعلم الذي عرفناه قد سرت للانسان كثيراً

(٧) A. N. Whitehead, Science and The Modern World, Mentor Books — 1952.

ذى الكثير من النظريات والقوانين التي ظالما اشاد العلماء بصحتها المطلقة تنهار واحدة اثر اخرى في السنين الأخيرة . ولم يكن هذا هو الفضل الوحيد الذي تمت به العلم من جانب من يسيئون الظن به ، فهم يرون أنه قد فشل أيضاً كموقف أخلاقي ، ذلك أن بحث العلم عن الحقيقة لم يعد كافياً لحشده في زمرة الأعمال الفاضلة ، كما أن الصلة الوثيقة بينه وبين الخير باعتباره هدفاً سامياً يسعى الى تحقيقه قد انفكت مرامها ، فقد كان من المنتظر أن يستعين البشر بالعلم لينالوا حظاً أكبر من الحرية ، ولكن العلم صيرهم بدلاً من ذلك عبيداً ، ومن لم توصلوا مع **ياكون** الى ان « **علماً بلا ضمير ليس غير تحطيم للروح** » ولسم يكن الفضل منفصلاً من فشله باعتباره إنتاجاً إنسانياً مفيداً ، ذلك أن ثمة أهدافاً إنسانية اعظم شأنها من هذا الترف الذي ترتع فيه بعض المجتمعات ، هي منع الضرر عن الإنسان ، ورفع حياته الى مستوى اكمل وأسمى ، وبعبث الطمأنينة في حياته ولقد كان المجتمع ولا يزال يشكو من الفقر والجهل والمرض ، والعبودية والحرب التي تودي به وبينيه ، ويتوق ولا يزال يتوق الى معرفة نفسه ، والى أن يصل الى الطريقة المثلى لتنظيم الجماعة الإنسانية ، وهكذا لم يستطع الانسان أن يدخل دائرة العلم بعد ، فنحن نملك تراثاً هائلاً ، وكثراً كبيراً من ملاحظات العلماء والفلاسفة والفنانيين حوله ، ولكنه بقي مع ذلك ، لقرأ غامضاً لم يستطع أحد أن يكشف عنه غموضه .

فاذا أردنا أن نتأمل بعض الأعمال الفنية التي ناقش فيها أصحابها مشكلة الإنسان لكي نصل الى تحديد جوانب الأزمة التي تعاني منها في هذا العصر ، باعتبار الفن — كما أسلفنا — هو المرآة التي يمكن أن تعكس لنا مالا تستطيع الحقائق العلمية الجافة أن تقدمه لنا في هذا الشأن ، فإنا سوف نلاحظ ان هذه الأعمال الفنية كلها قد اشتركت في التعبير عن أزمة الإنسان المعاصر بشكل أو بآخر .

توجهها ، وأضحت صوفية الفكر أضال بكثير من مادية الآلة التي طمست هذا الفكر ، وغطت الروح بحجاب كثيف من غشاوتها ولا يستطيع غير الفن أن يمدنا بالجانب غير المرنى من الإنسان ، ولذلك فنحن عندما ننظر الى الأعمال الفنية المعاصرة ، نجد ان تأملات الانسان المعاصر القلقة أمام الطبيعة ، وأمام مصيره النامض ، تعبر عن نفسها سواء في القصة أو الرواية أو فنون التشكيل أو الموسيقى .

ان الحضارة المعاصرة تتميز بانها حضارة صناعية ، أولاً وقبل كل شيء ، وأن هذه الصفة قد أثرت على سائر مظاهر الحضارة ، وطبعتها بالطابع الذي عرفت به ، فالعصر الحديث هو عصر الآلة ، وتاريخه هو تاريخها كما ان هذه الحضارة قد أعلنت من شأن العلم ولكنها لم تنته الى وظيفة العلم الاجتماعية ، فقد تقدم العلم بخطوات جارية ، ووضع بين يدي الإنسان قوة لم يُمنحها كائن من قبل ، ومن سلطانه على الطبيعة بشكل أضحت معه ، **مطامح ديكرات** في معرفة الطبيعة والسيطرة عليها ، بسيطة ومتواضعة ... ولكن قيمة العلم في حضارتنا المعاصرة أصبحت موضع رغبة وشك الاثار جسيماً كبيراً بين العلماء والمفكرين . ان العلماء يعترفون بأن ثمة نذير شؤم من وراء الجهود العلمية التي يبذلها من يريدون بدافع نبيل جعل موارده الطبيعة في خدمة الإنسان ، ومن ثم يعملون انهم خائفون كما فعل **هارولد اوري** مكتشف الهيدروجين الثقيل . ان العلم الحديث وهو يتقدم بسرعة الصواريخ التي انتجها ، يواجه مشكلة عميقة ، لا بد ان يصل فيها الى نتيجة ، والا انقلب كل انجاز له في خدمة البشرية ، الى تقمة تودي بها ، فقد جعل العلم مجاله الطبيعة وحدها وركز عليها ، فلم يصل في مجال النفس والتاريخ والمجتمع الى شيء جدي ، بل انه في دراسته للطبيعة لم يستطع أن يتوصل الى ماهية الاشياء والمادة ، وإنما اكتفى بدراسة علاقاتها الرياضية المسطحة فحسب ، وما هي

العنصر المبدع ، أضحي بحطم ذاته بدلاً من أن يثق بها ، فالآلة تطحن الملايين في قسوة ، وتخرجهم مسخاً مشوهة ، بين عشية وضحاها ، لا يستطيعون التمرد حتى على عاداتهم البسيطة .

ومع أن كل طائفة من المفكرين ، سواء كانوا علماء أو فنانيين ، قد تناولوا الإنسان بالدراسة والتحليل من جوانبه المختلفة ، إلا أن أحداً من هؤلاء لم يستطع أن يتناول الإنسان ككل . فبينما وضعه التاريخ الطبيعي - مثلاً - في مكانه من تطور الكائنات ، مدد البيولوجيون جثته تحت المِضْع والجهر وأحصى عليه المؤرخون وعلماء الاجتماع أنفاس الزمن ، وحاول علماء النفس أن يقيسوا قدراته وتوتراته ... الخ . فإن كلا منهم قد توجه إلى الإنسان يستكشف جانباً من جوانب صورته ، حتى أضحت هذه الجوانب في مجموعها منفصلة الأجزاء ، لا تزال تقيم في وسطها حقيقة مجهولة ، هي الإنسان ذاته . وعلى ذلك ، فإننا نستطيع القول بأنه ليس من حق أحد أن يدعى أنه قد تمكن من فهم الإنسان بعد ، وذلك نتيجة المجزؤ من النظر إليه ككل أو كوحدة متكاملة .

إن العلم لم يستطع أن يقدم إلا أقل القليل مما يساعدنا على فهم مشكلات الإنسان ذلك المخلوق الغامض ، الذي يمثل كل منا ، هذا من ناحية ، بالإضافة إلى أن مفهوم الإنسان نفسه قد اختلف من حضارة إلى حضارة ، مما يجعل المشكلة تزداد صعوبة ، ومن ثم فنحن في حاجة إلى أداة النظر في العلم وفي أسسه وفي دوره الإنساني ووسائله الاجتماعية ، ونحن في حاجة لأن نختط طريقاً جديداً نعتمد على أساسه صياغة عالمنا . اتنا لا بد من أن نقيم التوازن بين الإنسان وبين العلم ، فنندرك أهمية القيم العلمية والبحث العلمي ، ونسردك في

إن الإنسان - عند سارتر مثلاً - كائن موجود ، أو قضي عليه أن يوجد ولكنه في وجوده يجد نفسه دائماً حيال الآخر الذي لا مفر أمامه من أن يتجاهله ، فالإنسان يختار نفسه وهو عندما يختارها ، يختار جميع الناس ، لأن كل عمل من أعمالنا إنما هو صورة للإنسان كما نحب أن يكون . وتعد فكرة الاختيار فكرة أساسية عند سارتر ، فالإنسان يجد نفسه دائماً أمام مواقف عليه أن يختار من بينها . ومن هنا نتطرق إلى فكرة الحرية عند سارتر ، فالحرية هي النسيج المشترك للوجود .

أما الإنسان عند جيد فلنر غامض ، وقلق عميق ، وتضمن نصيحته « كن مخلصاً لنفسك » كل فلسفته التي تعنى الإخلاص للحياة .

والإنسان عند بيراندلو يمثل موضوعاً مأساة غريبة ، وهو ليس بمخلوق محدد ، إلا أنه يمثل مجموعة من الفرائز والإرادات الضعيفة التي لا تستقر على حال ، فلا حقيقة عنده ولا صدق فالتبدل والتغير في كل لحظة هما السمة الرئيسية الغالبة على الإنسان . وتبدو الحياة الإنسانية من خلال فكره مهزلة فاجعة ، فالعقل ليس يسجس للتقاليد والأوضاع والنواميس فحسب ، ولكنه أيضاً صدفنة جوفاء (٨) .

إن إنسان العصر الحاضر في أعمال الفنانين المعاصرين أشبه ما يكون ببطل مسرحية « هنري الرابع » التي تداخلت فيه حدود العقل والجنون ، والحياة والموت ، فليس يدري - ولا ندري معه - ما قبل هو أم مجنون ، أحي هو أم ميت .

كما أن الإنسان أمام الازدهار المادي الضخم ، قد أضحي يشك في قدرته على أن يكون هو

جديدة استطاعت بها أن تزيد من سيطرتها على الطبيعة ولكنها لم تستطع أن تنظم العلاقات الاجتماعية تنظيمًا سليمًا يكفل للإنسان ما كان يبحث - ولا يزال يبحث - عنه من طمأنينة ، ومن ثم كانت النتيجة أن ازداد الإنسان إحساسًا بالقلق والخوف بالقياس إلى ما كان عليه حالة في العصور السابقة .

والجدير بالملاحظة أن هذه الحضارة قد بدأت مسيرتها - كما أسلفنا - بإيقاظ الفردية في نفس الإنسان ، وتذبذبة جذوة التمرد في نفسه بما يكفل لها الاستمرار ، كما أن كل لخطأ التي وضعتها ودعت إليها ، كانت تهدف في المقام الأول إلى تأمين أكبر قدر من العدالة الاجتماعية والرفاهية البشرية ، ولكن ذلك كله جعل الاهتمام يتحول من التركيز على الكيف إلى الاهتمام بالكم ، مما جعل بعض العلماء المؤرخين يميلون إلى أن أول التغيرات الحاسمة التي حدثت في الحقبة الأخيرة ، تلك الأهمية الجديدة التي ظفرت بها القياسات الكمية باعتبارها أساسًا سليمًا للوصول إلى نتائج صحيحة في مجالات البحث العلمي ، وهو سواء فيما يرتبط بالمادة أو بالإنسان (٩) ، وهو ما حدث فعلاً وكان أن ترتب عليه أن أهمل الإنسان الفرد لحساب المجموع ، مع أنه يجب أن يكون واضحاً أن أرواحنا ، وأحلامنا ومشاعرنا ، ليست أقل أهمية من بطوننا ، ذلك أن جميع الأفراد يتطلبون أشياء معينة بالإضافة إلى تلك التي تكفل لهم البقاء على قيد الحياة . . . نحن في حاجة إلى إرضاء « الآثا » أو الذات . . . ونحن بحاجة إلى نوع من الطمأنينة حين يكتنف الشك نتائج الجهود التي نبذلها .

إن أخطر ما نلاحظه في تتبعنا لمشكلات الحضارة المعاصرة هو إحساس الإنسان بقلده قيمته وشكه في الأساس التي قام عليها العلم

الوقت نفسه أن القيم الإنسانية تحتاج منا إلى تأكيد أكبر ، واهتمام أعظم . وعلى الملسم أن يستفيد من التجربة الدينية التي استطاعت أن تقيم التوازن في نفس الإنسان ، بأن خلقت له عالمًا آخر لا يصطدم فيه بقسوة الحياة المادية ، ولا ترهقه حدودها ، وأضيق فيه رغبته ونزوعه إلى الكمال المطلق . فلقد كان الأسلوب الذي يمارس الإنسان به حياته في العصور السابقة أكثر قرباً إلى نفسه من الأسلوب الذي يمارس به حياته الآن ، فقد اختلفت المجتمعات السابقة بالإنسان ككائن حي في الوقت الذي هو فيه شيء مادي ، كما اختلفت به مبدعاً بقدر ما هو خاضع لفرأله ونزواته . نعم إن الإنسان أخذ يتعلم كيف يعتمد على نفسه ، ويتحكم في مصيره ، ذلك أنه وحده الذي يستطيع أن يصوغ مستقبله على الشكل الذي يريده ، فإن ذلك لا ينقص من حاجته الشديدة إلى التحرر من الخوف الذي يجعل كل ذلك سراياً يبلو في صحراء قاحلة جديدة . إن إنسان الماضي كان يتطلع إلى الآلهة بحثاً عن تفسير للكوارث التي تحمل به ، أو للظواهر التي يعجز عليه إدراك كنهها ، وطلباً للمشورة بشأن الأسلوب الذي يتبعه للتخفيف من أضرار القوى التي تحيط به أو الاستزادة من خيرها ، مما كان يبحث في نفسه شعوراً غامراً بالرغم . أما اليوم فهو يتطلع بلبات الإيمان والاندهاش إلى العلم ، ويتوقع منه ، ما كان يتوقعه من الآلهة في العصور الماضية ، ولكن المحزن في الأمر أن المعلوم التي تحتاج إليها أكثر من غيرها فيما يتعلق بالإنسان لا زالت تجو في بطء شديد ولا زالت أقل العلوم تطوراً .

لقد أسادت الحضارة المعاصرة فهم الإنسان ونسيته ، على الرغم من أنها أساساً من صنعه ، وقامت من أجل معادله وتوفير الرفاهية والخير له ، عن طريق ما يتوفر لها من قوى

بيئة مادية واجتماعية وفكرية غاية في التعقيد وتركه لكي يعيش في اطارها ، ويعانى منها ، فلم يهتم باعداده لواجهتها وتقبلها ، وتحمل مشاكلها وتعيديتها ، فقد تضخمت الآلة والمادة فسخماً ، اصبحنا نحتاج معه الى تنظيم مواز في عالم الروح .

ان من مهام الحضارة ان تروء افراد كل جيل بايجابيات فعالة وجاهرة لمعظم المشكلات التي قد يواجهونها والتي قد تنشأ نتيجة لحاجات الافراد يوسعهم اعضاء في جماعات منظمة . ويمكن لنا ان نقسم هذه الحاجات الى نوعين :

١ - حاجات عملية يجب تلبيتها من اجل ضمان استمرار البقاء لكل من المجتمع والافراد الذين يتألف منهم .

وتلبية هذه الحاجات العملية في حقيقتها - مشكلة مادية ودينية ، وامكانات حلها تحددها هوامل قد لا تخضع دائماً لسيطرة المجتمع وفي الوقت نفسه لا بد من سد هذه الحاجات اذا اريد للمجتمع ان يظل مستمراً في اداء وظائفه .

٢ - حاجات نفسية وهي التي يجب تلبيتها من اجل اشاعة السعادة والطمأنينة في نفوس افراد المجتمع . ويتوقف استمرار بقاء أى مجتمع على قدرته حضارة على تلبية كل من هذين النوعين من الحاجات ، غير أن طرق تلبيتها تتباين تبانياً كبيراً بما لاختلاف المجتمعات ، كما أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأساس الذي تقوم عليه كل حضارة ، ذلك أن المجتمع في سمية الدائم للوفاء بهذه الحاجات يكشف في الوقت نفسه الحقائق المتصلة ببيئته الطبيعية وموقفه منها وامكاناته لواجهتها .

الحديث، وظهور الجيل الذي اصطلح المؤرخون وعلماء الاجتماع على تسميته بجيل ما بعد الحرب وهو الجيل الذي يحس بالمرارة الشديدة ، والياس المدمر ، وعمق المأساة الانسانية ، مما جعله يفقد ثقته بكل الأنظمة ، وبكل ما استقرت عليه البشرية خلال رحلتها الطويلة عبر الزمن حتى عصرنا الحاضر .

ان الازمة الحقيقية هي ان الحضارة المعاصرة قد غلت فردية الانسان فتمت فيه « الانا » ، حتى أصبح كل واحد منا يحس أنه انسان فحسب ، وليس انساناً في كون وفي مجتمع ، ذلك أنها خلقت من الانسان والطبيعة ثنائية غير صحيحة ، واعتبرت الطبيعة هي المائدة والأشياء الجامدة والحيوانات ، أما الانسان فهو كائن منفصل ، له عاله الخاص به . كما استحدثت تفاوتاً لا يفتأ يتسع ، ويزايد بين طرقتنا في الحياة ، واسلوبنا في التفكير . ولعل نظرة عابرة الى القوانين السائدة في عالمنا الآن توضح لنا ذلك ، فالمرشع لا يزال يطبق المعايير القديمة والقوانين البالية التي كانت ملائمة لمصور سابقة على عصرنا الحاضر السدى انتشرت فيه الطائرات والصواريخ والاقمار الصناعية . ولعل هذا هو ما دفع مجموعة من المفكرين من أمثال ياسجرز ، وشفايتز الى ادانة العصر الصناعي الحديث لانه يحط من قدر الانسان ويقضى على عنصر العمق في شخصيته (١) ، انهم جميعاً يؤكدون أن شخصية الانسان تتفاعل في مجتمع تطلب عليه الآلة ، فالانسان في مثل هذا المجتمع لا يهتدى لدائه الباطنة ، وإنما يضيع وسط الآخرين ، ولا يفهم من القيم إلا ما كان يحتمل طابعاً جماعياً ، أما القيم الفردية فهي مجهولة لديه تماماً ...

ان العلم الحديث قد خلق للانسان الحالي

... Albert Schweitzer, *Civilisation and Ethics* — 3rd ed: London — 1944 pp. (١٠)

ولعل أكثر ما يهمنا في هذا المجال هو: ان التغيرات التكنولوجية الأساسية التي نشأت من اختراعين جوهريين أولهما كيفية انتاج القوة .. وثانيهما : الاسلوب العلمى فى التفكير، لم تصل بعد الى نهاية تطورها . ولسوف يترتب على التطور الهائل فى انتاج القوى ان تفقد بعض المناطق اهميتها ويكتب للبعض الآخر ان يكتسب اهمية جديدة ، كما ان الاسلوب العلمى يقوم فى جوهه على عاملين هما : التجربة المتكررة والتسجيل الدقيق لنتائجها التى يجب ان تقاس بطرائق موضوعية بعيدة كل البعد عن الاستنتاجات الذاتية للفرد .

وهذه القوى الجديدة التى اطلقت من عقلاها .. أضخم وأخطر من أن تترك دونها ضابط أو توجيه واع ، ذلك ان اطلاقنا العنان لهذه القوى دون سيطرة من جانبنا، من المرجح ان يؤدى الى انهيار الحضارة التى انتجتها ، فطبيعة الحياة فى المجتمع الصناعى الذى تتشابه فيه العلاقات وتتداخل تداخل كبيراً . ، اذا ما تركت لتسير فى مجراها الطبيعى دونما تدخل فان ذلك سوف يؤدى الى خلل المجتمع وفساده ، فالمجتمع الذى نعيش فيه تخلق فيه قوى جبارة ، اذا تركت دونها تدخل فان ذلك يؤدى الى تراكم القوة والثروة والنفوذ فى ايدى قلة تستطيع التحكم فى الباقين دون عناء أو جهد وهذا التفوق يأتى لان المجتمع الصناعى يتيح للقوى اذا ترك حراً ان يرداد قوة ، وللضعيف اذا ترك وشأنه دون حماية ان يزداد ضعفاً .

وهكذا يتضح لنا رغم أننا لا نستطيع ان نزعج أننا قد وقفنا على جميع جوانب حضارتنا المعاصرة ومشكلاتها - ان المشكلة الرئيسية التى نعانى منها هي أننا نعيش فى ظل حضارة

ومن أهم السمات التى يتميز بها عصرنا الحديث ما يمكن ان نلمحه من سرعة التغيرات الثقافية وكثرتها وارتباطها الوثيق باهمس الجوانب الأساسية للحضارة ، فلعل أهم ما يميز الفترة الأخيرة من عصرنا تلك التى تبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر، هو الاهتمام الى طاقات جديدة فى الصناعة وتقدم وسائل الاتصال بين المجتمعات مما أدى الى ظاهرة كان لها أكبر الأثر فى العلاقات الدولية سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ونعنى بها وضوح ظاهرة العالمية .

لقد اكتشف الانسان المعاصر كيف يولد القوة ، وكيف يطبق الطرق العلمية على حل المشكلات التى تواجهه فى عملية الانتاج ، وكان من جراء ذلك ان تزعجت أسس الحواجز التى حددت امكانيات التطور الحضارى عبر معظم مصور التاريخ المدون . لكن هذا كله لا يعنى اننا قد أصبحنا نتمتع بحرية كاملة فى الحركات أو التطور ، وانما يعنى أننا أصبحنا نعمل ضمن حدود جديدة تزداد بامكانيات متجددة للنمو .

وفى عصرنا الحاضر فان التكنولوجيا هي التى تعين الحدود النهائية التى يمكن للحضارة ان تتطور ضمنها فى نهاية المطاف .

ونحن نستخدم مصطلح التكنولوجيا هنا بمعناه الواسع جداً للدلالة على الطرق التى طورها المجتمع لمواجهة بيئته الطبيعية، فالتمائل فى حضارتنا المعاصرة يلاحظ أن الوبسات التكنولوجية تلعب فى التطور الحضارى دوراً مماثلاً تقريباً للدور الذى تلعبه الطفرات الأساسية التى تحدث من أن لآخر فى تطور الكائنات الحية ، اذ انها تزود المجتمع بمنطلق جديد للتطور مما يؤدى بدوره الى انتاج أشكال جديدة تختلف عما عرفناه من قبل .

واستخلاص ما تعبر عنه من قيم أو ما تثيره من قضايا من ناحية أخرى .

إن العناية بالماثورات الشعبية على أساس علمي ، لا شك جديدة ، فهي ترجع إلى منتصف القرن الماضي فحسب . ونحسن نستطيع دون ريب أن نرى العلاقة بين أحياء هذه الماثورات وبين بقطة الوعي القومي التي عمت أوروبا منذ أوائل القرن الثامن عشر ، ثم انتشرت - ولا تزال - في آسيا وأفريقيا وغيرهما خلال هذا القرن .

وهكذا بدأت جميع الشعوب الأوروبية تُعنى بجميع مآثوراتها الشعبية وتصنيفها ، ومحاولة دراستها على أساس علمي بدافع من بقطة الوجدان القومي أولاً ، نجد مصداق ذلك عند ظهور الحركة القومية الألمانية التي دعت إلى وحدة الشعب الألماني ، كما نجد يسائر الدعوة إلى القومية في إيطاليا وروسيا وفرنسا ولكن هذا الحافز القومي لا ينهض بنفسه ، وإنما يكمله حافز ديمقراطي ، ذلك أن الدعوات القومية الحديثة والجهود التي بذلت لتحقيقها لم تكن مجرد نزعات عاطفية تصدر من وجدان جمعي أو قومي فحسب ، وإنما كان وراءها مضمون ديمقراطي دعا إلى الاهتمام بالإنسان المادي من حيث هو إنسان ، له كل المقومات الإنسانية ، يصرف النظر عن الاعتبارات الأخرى التي كانت تثير الاهتمام بأفراد معينين من الأنداد والبقارة . ويحدد **الكزاتشر** **كريستيان** مقاييس حركات أحياء التراث الشعبي في العالم في إطار موجتين متتابعتين : أحدهما تلك التي صاحبت اكتشاف الإنسان لنفسه - وهو ما عرفناه من نهضة أوروبا بعد المصور الوسطى - والأخرى رافقت حركة اكتشاف العلماء للإنسان العادي - وهو

تعلو من شأن العلم ونتائج تعرف الكثير من مناهجه ، ولكنها لا تستخدم هذه النتائج والمناهج في تنظيم حياتنا الخاصة . لقد مكنتنا العلم من السيطرة على كل ما يوجد على سطح الأرض تقريباً وكان من الممكن أيضاً أن ييسر لنا معرفة أنفسنا والسيطرة عليها وأن يكفل لنا نجاح حياتنا الفردية والاجتماعية ، إذ أنه من المؤكد أن كل حضارة يتراد لها الاستمرار لا بد وأن تقوم على المعرفة العلمية للإنسان ، ذلك أن العلم يمثل أفضل السبل التي يمكن أن تساعدنا في سعينا لتحقيق معرفة سليمة لا قبل الجدل .

ومع ذلك فإن الحقيقة هي أن الصورة العلمية للعالم الحقيقي ناقصة جداً . . . إنها صامتة تماماً بشأن كل ما هو قريب إلى نفوسنا ، أي كل ما يعيننا على تحمل أعباء الحياة وعلى الاستمرار فيها . . . وهي لا تعرف شيئاً عن الله والأزل ، وعن الخير والشر والجمال والقبح ، وهكذا فأننا باختصار - على حد قول **شرودينجر** - لسنا من هذا العالم الذي يبينه العلم لنا ، ولسنا فيه ، إنما نعتقد أننا كذلك ولكن الحقيقة أن أجسادنا فقط هي التي يمكن أن تقول أنها فيه . . (١١) .

الفولكلور والحضارة :

لا شك أن الإنسان قد تنبه منذ القدم إلى فنونه ومآثوراته ، فاهتم بها ، وعمل لاستمرارها ، ولكن هذه العناية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم يحاول الذين جمعوا هذه الماثورات أو سجلوها ، وإشاروا إليها أن يخضعوها لمنهج يفي بطبيعتها ويدرس قضاياها ، ومن ثم فلم يشغلوا أنفسهم باستخلاص القوانين التي تصدر عنها هذه الماثورات من ناحية ، أو التي تعين على تمييزها

وفقاً لها ، ويضبط عن طريقها ويرسم هدف المجتمع في الحياة ، والسبيل الذي سسوف يسلكه لبلوغ هذا الهدف . ولكن الأسلوب الذي سارت عليه حضارتنا المعاصرة قد خلخل كيان هذه المجتمعات ، التي لم تعد ذات دور ايجابي في النظام الاقتصادي وسلبها كل مصادر قوتها التي عاشت بها عصوراً طويلة ، تؤدي وظائفها الملقاة على عاتقها ، ولم يستطع ان يقدم لها بديلاً لما سلب منها ، ولذلك غلغل أسلوب التعبير الفني الذي يعبر به الانسان المعادي في هذه المجتمعات عن نفسه ، غير متوازن من ناحية مضمونه مع التنفّر الهائل الذي حدث في العالم من حوله ، والذي قد لا يصبى به احساساً عميقاً ومن ثم يظل يحن حينئذ غامضاً الى الماضي ، وينى زماته الذي لا يشعر فيه بالآمن ولا يرضى عما يسود فيه من علاقات .

وكل سامة تقول بكرة حا تتمسبل .
ومهما نسعى نلقى الزهر بهدلنا ...
ظروفنا هيّه كده خلقت ما تتمسبل ...
الدنيا خلقت قليل الاصل بهدلنا ...
ما دام معاه حظ احواله بتتعمبل ...
وصاحب العقل في الدنيا عايش مظلوم ...
مكسوف وساكنت مش قادر يوم يتكلم ...
وأدى ايده في النار ولاش قادر يقول مظلوم ...
لسانه مريوط مش قادر يوم يتكلم ...
انا مستجير بالنبي من ذا الزمان مظلوم ...
ولكننا في الحقيقة لا نستطيع ان نضع

ما كان من نتيجة الثورة الصناعية ، والثورة الفرنسية (١٢) .

ومن ثم نستطيع ان نقول ان الاهتمام العلمي بالفولكلور ودراسته انما هو ثمرة من ثمار الحضارة المعاصرة ، ولعل هذا هو احد الجوانب الايجابية التي يجب ان نذكرها لهذه الحضارة . وربما كان تحليل اهتمام حضارتنا المعاصرة بالفولكلور ، سهلاً ميسوراً ، ذلك انها حاولت ان تراب الصدع الذي احسده التطور الصناعي الخطير ، بين الجانب المادي ، وبين الجانب المعنوي من حياة الانسان ، وقد انعكست اثر هذا التطور على التنظيمات الحضارية المختلفة في المجتمع المعاصر ، وهي التنظيمات التي يمارس المجتمع من خلالها توجيه حياته الاجتماعية وتقنينها ، كالتنظيم العالي والاقتصادي والديني ، والسياسي ... الخ . ومن الطبيعي ان تكون هذه الميادين هي ميادين التنفّر الحضاري الذي نشأ عن القوى الجديدة التي اخلت تحتل دورها في توجيه المجتمع وقيادته ، والسيطرة على مقدراته ، ومن ثم انعكست عليها آثار هذه التنفّرات ، سواء في تكوينها أو في وظائفها . ونحن اذا أخذنا مجموعة من هذه التنظيمات الاجتماعية فاننا سوف نلمس مدى ما اصابها من تنفّر نوعي وكبي ، ذلك ان المجتمعات القروية التقليدية - خاصة في العالم الغربي - كانت تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم في أسلوب حياتها ، وأنواع النشاط التي تمارسها ، وترسم لها علاقاتها ، فكانت تقاليد الاسرة وماداتها والشعائر الدينية وغيرها ، اواناً من السلوك الذي ينظم حياة الافراد

الثورة الصناعية : يقصد بها تلك التنفّرات التي طرأت على اساليب الانتاج على اثر اختراع جيمس وات (الآلة البخارية) (١٧٦٩) ، وتمثل تلك التنفّرات في احوال الآلة محل اليد العاملة ، وتقريب المسافات وظهور المصانع الكبيرة وما تبع ذلك كله من تنفّرات هامة في التواحي الاقتصادية والاجتماعية . ولعل اهم آثارها في الميدان الاجتماعي هو تكديدها نهاية النظام الاقطاعي وبداية الرأسمالية الحديثة .

الثورة الفرنسية : بدأت في سنة ١٧٨٩ وكان من اهم نتائجها تقويلى بناد أوروبا القديم ولهميد الطريق امام المذهب الحرة في القرن التاسع عشر والتأكيد على المنزعات القومية .

مجتمعاتنا الشعبية في العالم العربي ، في نفس مستوى المجتمعات الأوروبية أو الأمريكية ، ذلك أننا وإن كنا نعيش في ظل حضارة واحدة إلا أن تمثلنا لهذه الحضارة ، وأستيعابنا لجوانبها المختلفة ، وظواهرها المتعددة المعقدة ، يختلف من مجتمع لآخر ، تبعاً للظروف العامة والخاصة التي تشكل حياة هذه المجتمعات ، وتضويع علاقاتها وحياة أفرادها .

وعلى ذلك فإننا عندما نجد في الموال المصري - مثلاً - حديثاً طويلاً عن مشاعر الغيبة التي يلقيها الإنسان في حياته ، وأحاسيسه بفقدان الطمأنينة والأمن نتيجة لشعوره العميق بتدهور علاقاته الإنسانية، وأنهيار القيم التي نشأ على احترامها ، والتسليم بها ، وإيمانه بوجود قوى قوية ، قادرة وقاهرة لا يستطيع حياها شيئاً ، ولا يمكنه أن يفهم منطقها ، وإن هذه القوى هي التي تسيطر على حياته وتوجهها كيفما شاعت وهي قد تكون الزمن أو الدنيا أو الحظ أو غير ذلك . . . فأننا لا نستطيع أن نزعج أن التشابه بين تعبير الناس هنا وهناك ، إنما حدث نتيجة ظروف موضوعية واحدة ، ذلك أن تأثير الحضارة الصناعية في المجتمعات الغربية أكثر وضوحاً وتأثيراً منه في مجتمعاتنا، ولذلك فهو ينعكس على أسلوب تعبير الفنانين عن أنفسهم وعن واقعهم وقضاياهم الفردية والجمعية على السواء . أما بالنسبة لمجتمعاتنا

فما زال التعبير عن نفس المشاكل ينبع من منبع مختلف . . . ربما كان الإحساس بالظلم في مواجهة سلطة غريبة تحكم في هذه المجتمعات قروناً طويلة . . . وربما كان الإحساس بالظلم الاجتماعي نتيجة إحساس الإنسان البسيط بأنه لا يوجد أدنى قدر من المساواة بينه وبين غيره ممن يمكن كل شيء في حين أنه لا يملك حتى الحق في الشكوى . وربما كان الإيمان بما يعبر عنه المثل الشعبي المصري « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ومن ثم فإن ما يحدث للإنسان من خير ومن شر إنما هو أمر مقدر لا مهرب له منه ، وربما كان غير هذا وذلك ، أو كل ذلك جميعاً . . . يقول الموال :

من فعل الأيام كرهنا الدنيا وما فيها
والنفس زهقت من الأحوال بما فيها
ما يعيش ولا يوم تبسينا الهوم فيها
عجزنا على غير أوان والفكر بهدلتنا (١٢)
فيه الضلال ساد وشاهد الزور يتكلم . . .
ولا أنا عارف مين ظالم ومين مظلوم . . .
العبد واقف قصاد السيد يتكلم . . .
وصاحب العلم في الدنيا صبح حابر . . .
والكعب شفته واقف قصاد الأسد جابر . . .
لكن الدنيا هيّه كده . . . فيها الجميع جابر . . .
لها أصل جابر سو بيتوه الأصل فيها . . .

(١٢) لقد كرهنا الدنيا لتلقبها وعدم استقرانها على حال ، وضافت النفس بما تحسه وراء ، فالهوم لا تتركنا يوماً واحداً ، حتى لقد أصابنا الهرم ، والهجر من كثرة التفكير في أحوالنا .
يكده - فدا - الزهر : لفك شسالك في الاستعمال العام في مصر يعني الزمن أحياناً والعطف أحياناً أخرى -
فيه كده : هكذا هي - مش قادر ، ولاش قادر بمعنى واحد ، أنه غير قادر . حابر : حائل - شفته : رأيته - جابر : جالس - سو بيتوه : يتوه ويضل طريقته .

معنى الأبيات : ولكننا نمنى النفس بأن الأمور سوف تسير على ما يرام ، غير أن الحظ والزمن يفلتان دائماً في طريقنا وكأفهما هسماً إلا يتركنا نستمتع بحياتنا . فقد جعل الزمن الإنسان المضيض النذل يعلو طغياناً بما جاهد من حظ ، في الوقت الذي يظلم فيه المافل الذي لا يستطيع أن يشكو أو يتلتمس لحياته . ويستطيع قائل الموال كما هي العادة في العرف الشعبي عامة يأنس (صلى الله عليه وسلم) لكي ينقذه . ويرفع عنه ظلم هذا الزمن الذي ساد فيه الضلال . فاصبح الكدابون فيه أصحاب الكلمة العليا واخشت موازينه ، فلم يعد يعرف الإنسان الكريم الضمر من غيره ، وفيل صاحب العلم طريقته فهو حائر لا يعرف السبيل إلى ما يريد ، وجرت فيه الكلاب على الأسود ، وينتهي إلى أن هذا هو حال الدنيا اكل فيها ظالم لنفسه وظالم لغيره ، وليس لملك بالقرب من وجهة نظره لأن الدنيا لنفسها ظالة سيئة ، ينتهي بها الناس ، فترتكهم حيلوي مضيقين .

ينعكس على أسلوب التعبير الفني الشعبي ،
وهو ما يمكن لنا أن نجد أمثلة كثيرة عليه .

لقد حظيت المظاهر المختلفة للحياة الإنسانية، سواء في جانبها المادى أو المعنوى باهتمام الإنسان في المجتمعات الشعبية ، فدفعته إلى التفكير فيها والتعبير عنها ، والتساؤل عن ماهيتها ، ولم تكن هذه التساؤلات هي التساؤلات الفلسفية التي يمكن لنا أن نراها عند الفناين والمفكرين والعلماء الذين شغلتهم فكرة الحياة والوجود وموقف الإنسان منها ، والذين حاولوا أن يسبروا غورها ، كي يتوصلوا من وراء ذلك إلى نظرية فلسفية عامة شاملة يصوغون فيها وجهة نظرهم تجاه الحياة وموقفهم منها . فالجتماع الشعبي قد وقف من الحياة موقفاً موضوعياً، ونظر إليها نظرة واقعية إلى حد كبير ، فرأى جانبها الشرق ، كما رأى جانبها المظلم المجمع ومبر من كلا الجانبين في تراثه الفني . ولكن الشيء الذي يلفت النظر أنه ركر على الجانب المؤلم منها ، ذلك الجانب الذي جعله يشعر أنها ليست وروداً وأضواء باهرة كلها ، وأن الألم والبؤس شيان ضروريان لا بد للإنسان من أن يسلم بهما ، ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ذلك إنما هو نتيجة للموقف السلبي للإنسان في المجتمعات الزراعية ، أما في المجتمعات الصناعية فقد تحول موقف الإنسان بتأثير الثورة الصناعية من السلبية إلى الإيجابية ، لأن عمله أمام الآلة يستوجب منه أن يكون إيجابياً في سلوكه وموقفه من الحياة ، إذ أنه يشكل الطبيعة ويحورها .

ولكن الحقيقة أن هذه النظرة ليست خاصة بالإنسان المجتمع الزراعى ، ففي الزراعة

وعلى الرغم من أن الموال السابق يسلب الإنسان كل قدرة على مواجهة سوء ديناه ، وتمتد حظه ، حتى يسوى بين العقلاء الذين يعرفون حقيقة هذه الدنيا ، ومن ثم كان يجب عليهم أن يسعوا إلى فرض إرادتهم عليها لما فيه صالحهم ، وصالح الجماعة كلها ، وبين غيرهم ممن يقتنعون من الحياة بمجرد الحياة فحسب ، إلا أننا سنجد نموذجاً آخر ، يخالف المثال السابق ، إذ يدعو الإنسان إلى التمسك بقيم معينة ، وفضائل محددة يرضيها المجتمع ويود لأفراده جميعاً أن تتحقق فيهم ولهم :

يا كامل العقل ... عفت
لك في السماغ ينماز ...
العقل زينة الرجال ...
أما الشرف ينماز ...
أوصن تصادى الرجال ...
دا قليل الرجال ينماز ...
وحياة محمد النبي إلى
ذكره ع اللسان ينماز ..
العقل والدين ... وفقر بلادين ...
ورضا الوالدين ينماز ... (١٤)

فهو هنا يركز على كمال العقل ، والشرف ويعترف بقيمة الرجال ، وعلى من شأن الحياة إذا تحققت فيها كمال الدين ، وتوفر للإنسان فيها ما يقيم أوده ، ويحفظ له حياته ، ولكن الحقيقة أن هذه القيم المجردة التي يصعد إليها المجتمع وجدان أفراده ليس من الضروري أن تتحقق ، ذلك أنها لو تحققت لما كان هناك مجال للشكوى أو الإحساس بالمرارة ، مما

لا يمكن اعتبار الإنسان سليباً تماماً أمام الطبيعة أو الحياة عامة ، كما أنه لا يمكن تصور أن موقف الإنسان قد تحول فجأة من السلبية إلى الإيجابية بمجرد تغير شكل العمل (١٥) .

وعلى أية حال ، فسواء كان ذلك بسبب سلبية الإنسان ، أو واقعية نظرته إلى الحياة ، وفقاً للنمط الحضارى الذى يعيش فى إطاره ، فإن الإنسان يعرف أن الألم ملازم للحياة ، وأن الاحساس بهذا الألم يزداد يوماً بعد يوم ، ومن ثم فقد حاول أن يمزوه إلى أسباب مختلفة منها طغيانه هو نفسه ، كما يبدو ذلك فى القصص الشعبية عامة . إذ تحكى إحدى الحكايات الشعبية أن صياداً فقيراً رأى اثناء ذهابه للصيد ، ثوراً يرمى فى أحد الحقول الجرداء ، فعرض عليه أن يأكله بما يأكله ، ولكن الثور يشكره ويرفض معونته ، فلما سأل عن سبب الرفض رد الثور بأنه « لو شبع فانه سينطح » (أى أنه لو شبع فسوف يبنى ، ويتجبر) . ويمضى الصياد فى طريقه ، ويكافئ الثور الصياد على روحه الطيبة بأن يخبره كيف يصطاد كما يطلب منه أن يعود مباشرة بأول صيد يخرج له . وينفذ الصياد نصيحة الثور ، فيرمى شبابه ، ويجذبها فإذا هي تخرج له بصندوق يحمله إلى داره ، ليجد فيه فتاة جميلة من حوريات البحر . ويستأنف الصياد من وجود الفتاة لضيق رزقه ، وعدم قدرته على الوفاء بحاجاته الشخصية ، ولكن الفتاة تطمئنه بأنها ستزوجه ، وأنه سيثرى ويصبح ذا شأن عظيم ، فما عليه إلا أن يذهب كل يوم إلى حيث وجدها ، وينادى على أخيها

ويطلب منه ما يريد . ويعمل الصياد بما قالته له زوجته ، ويبدأ حاله فى التحسن ، ويصبح ذا تجارة كبيرة وأموال كثيرة . وفى أحد الأيام تتنكر له زوجته فى شكل امرأة أخرى وتذهب إليه فى متجره ، وتشره بأن يشرك زوجته ليتزوجها هي ، إذ كيف يقبل أن يتزوج امرأة لا يعرف أصلها ، وليست أنسية . . وتوفى صدر الرجل فيبدأ فى الاساءة لزوجته - وهي نفسها التي ذهبت إليه لتفريه - حتى ينتهى به الأمر إلى أن يطلب منها أن تصحبه لكي يعود بها من حيث أتت .

وتستعطفه زوجته أن يبقيا فيزداد اصراره على طلاقها وأرجاعها إلى حيث وجدها أول مرة ومن ثم يصحبها إلى البحر ، لكي تختفى فيه ، وعندئذ ينظر إلى نفسه فيجد أن قد عاد سيرته الأولى فقيراً معدماً لا حول له ولا قوة ، ولا مال ولا تجارة ، فيحمل شبابه ويعود إلى الصيد ، ويلتقى مرة أخرى بالشور فى نفس المكان الذى قابلته فيه من قبل ، فيعرض عليه أن يأكله بما يشبعه إذ ليس أمامه شيء يؤكل فيرد عليه الثور قائلاً : « أصلي لو كنت شبعت كنت نطحت » ، فيتكره الصياد ويستمر فى طريقه .

لا شك أن مضمون هذه الحكاية واضح فى أنه يعزو سبب الخراب الذى حل بالإنسان إلى الإنسان نفسه ، فهو لم يرض بما عنده ، ولم يكن وفيماً لم كانت السبب فى تبديل حاله إلى التعميم بعد البؤس ، ومن ثم عاد كما كان لأنه لم يكن يستحق ما حدث له .

كما عزا الإنسان أسباب الألم أيضاً إلى

(١٥) راجع الفصل الخاص بالانقلاب الصناعى فى كتاب :

E. Eyr (ed.) European Civilisation : Its Origins and Development, London 1937.

.. كذب من قال الدنيا تسدوم لي ..
.. صلق ومن قال الزمان غدار ..
يا ما ناس كانت من الأرزاق وحايظه ..
وساعة مما ماتت ما طالت الدنان (١٦) .

فالدنيا خائنة غدارة لا تؤمن ، لأنها لا
تثبت على حال ، ولا يقر لها قرار حتى تذلل
العزير ، وتعلم من شأن الحقيز ، وهي في
جزء آخر من أغنية شعبية :

الدنيا شسيته غداره ..
تسجي الحلو بمسده مراره ..
لا فرح ولا حزن يسدوم .. (١٧)

لا تبدو بالجمال الذي تتراعى به لعين
الناظر ، إذ أنها قاسية ، كم بدلت من أحوال
الناس ، وغيرت من طبائعهم وعاداتهم وأخلاقيهم ،
ومن لم فالتناس دائماً ينظرون إليها نظرة
التوجسين الخائفين من غدرها ، فإذا غدرت
فانهم يتعنون أنفسهم لأنفسهم ولغيرهم ممن
قاسوا منها مثل ما قاسوه .

ومن الملاحظ أن كلمتي « الزمن والدنيا »
كلمتان مترادفتان في التصور الشعبي
تؤديان نفس المعنى ، وينسب اليهما كل ما
يمكن أن يصيب الإنسان من كوارث وتكبات ،
فالزمن في الأغنية هو الذي يفرق بين الأحبة
والخلائ وهو الذي يجعل الحدث الصغير
يشيب قبل الألوان :

شيبتنى يا زمان وعلت الهم عن جيلي
وأنا كنت حادث صغير السن عن جيلي

عوامل خارجة عنه ، مزاحها إلى طبيعة الحياة
نفسها التي خبرها نتيجة لتجربته معها وخبرته
التراكمية منها ، التي انحدرت إليه عبر أجيال
وأجيال ، حتى استقرت لتأخذ شكل الحقيقة
التي لا تقبل الجدل أو المناقشة . فالراوي في
مقدمة السيرة الشعبية يؤكد على هذا الجانب
فيقول :

أنا الفايذة منى .. صلالى على النبى ..
نبى عربى سيد ولد عدنان ..
لولا النبى لم كان .. شمس ولا قمر ..
ولا كوكب يضى .. على الوديان ..

أهيتى على أمرا .. ما فاتوا نزيلهم ..
ماتوا وماتوا .. ما قالوا الزمان تعبان ..
أهيتى على أمرا .. كانوا معدن النسب ..
أهيتى على أمرا .. وأقول قصصان ..
ولا كل من قال .. يا فلان انت صاحبي ..
السن يضحك .. والقلب مسلان ..

دنيا غرورة لا .. أمان لهما ..
تقلب تقلب كما الدولاب ..

نفوت على الأخين .. تاخذ خيارهم ..
ما تخلى الا الخايب الندمان ..

دنيسا دنيسا توطسى عزيز
القوم .. وترفع نعالها ..

ونفوت على البطلان تاخذ مصاته
.. وتخليه كمان داير حيران ..

(١٦) أهيتى : أبكى - ماتوا نزيلهم : أى لم يتركوا أصيلاً ترك يلهم دون أن يكرموه - أمرا : امرأة - قصصان : قصائد - الدولاب : السالفة .

دلبة : دنيسة - توطى : تعذب من قدر - حاقرة : حاقرة .

(١٧) شسيته : سبيته - تسجي : تسجى : تسقى .

النظرة الشعبية الى الدنيا والزمن ،
والاصرار الدائم على لهما، الى ان المجتمع يرى
ان الحكمة تقتضى ان يتقبل الانسان حقائق
الحياة مرها قبل حلوها ، ذلك انه لما كان على
الفرد ان يعاني من الخسارة ، ويقاسي من
الظلم ، وما قد يلاقيه في حياته من حرمان ،
او تكران الأهل والأصدقاء ، وهجران الأحباب
وان ذلك سوف يسبب له بالتأكيد ألماً
عميقة ، وجراحاً ليس من السهل ان تلتئم ،
فقد أراد المجتمع ان يعده لتقبل هذه الآلام
والأحزان ، دون ان يكون لها تأثير كبير عليه ،
مادام ينتظر منها ذلك ، في أى وقت وفى
أى مكان . فالألم والعذاب اللذان يلاقيهما
الفرد في أثناء حياته ، يدوان في ثقافة
المجتمع الشعبي حقيقة لا بد من قبولها ، ذلك
انه مهما فعل ، فلن يستطيع ان يقدم أو يؤخر
في الأمر شيئاً ، مما يمكن ان ينشأ معه احساس
بالمعجز أمام الحياة ، ومن هذا الشعور بالمعجز
ينبع الإحساس الممض بالألم الذى يلف تعبير
الأفراد بارودية سمكية من الحزن والتفجع ،
ولكن على الرغم من كل شيء ، فلا يمكن ان
تكون الصورة بهذه القتامة ، ذلك ان المجتمع
الشعبي لا بد من ان يستحدث توازناً بين
جوانب الحياة المختلفة اذا أراد لنفسه
الاستمرار ، ومن ثم فهو لا يستطيع ان يركز
على الجوانب المظلمة من الحياة فحسب أو على
ما يلاقيه الانسان من ألم ، وما يصيب به من
عجز أمام مشاكله المختلفة ، ولذلك فهو لا بد
من ان يشيع قدراً من التفاؤل والإيمان بإمكان
حصول الانسان على السعادة التي تتمثل في
اجابة مطالبه ، وتحقيق طموحاته ، حتى لا
ينهار بناؤه ولا يحدث خروج حاد على تقاليده

وجعت غلرت يده يا زمان وتعبت من جيلي
وفضلت صابرة العظه وع المره
ورضيت بلبس الخيش ما
دام مسرى الجسد مسطور
والى زرعته ما طلعت ثمرة مره ..
لكن كله محتسم على الجبين منظر
حصلت ، قيت احوال الزمان مره ..
انا جيت العب الزهر من كفى ومن ايدى
عوذلى كسب وانا الى خرت عن جيلي .. (١٨)

وهكذا يوضح الفنان الشعبي بأسلوب
تعبيرى الذى يتميز به، علاقة مجتمعه بالدنيا والحياة
وبالزمن .. وما يجدر بنا الالتفات اليه تلك
الروح العامة التي تسيطر على النماذج التي
ذكرناها ، فهي مفرقة في الإيمان بالمقدر أو
الكتب ، التي لا يستطيع الانسان فكاً منه،
فالأمثال الشعبية تقول « المكتوب ع الجبين
لازم تشوفه العين » ، « المكتوب مامنشوش
مهروب » على الرغم من ان النصوص الحديثة
في الفكر والفلسفة عموماً تذهب الى ان الانسان
سيد مصيره ، وأنه صاحب قدره وأن ارادته
هى العليا ، كما يحاول العلم الحديث ان يثبت
ذلك ، ومن هنا يمكن ان نلمح وجهاً من وجوه
التناقض الحادة بين الشكل الصام الذى
تريد الحضارة المعاصرة ان تبدو عليه ، من انها
حضارة علمية في القام الأول ، وهى بهذا المعنى
أيضاً صناعية بالدرجة الأولى وبين جوهر
أحاسيس الناس ومشكلاتهم العامة والخاصة ،
وأحاسيس الزمن بالضيق والخوف من
مواجهة قوى الزمن الجبرية العاتية التي لا
ترحم . ولعلنا نستطيع ان نذهب في تحليل هذه

(١٨) طت : تعبت - صلبت (صحت) - بيه : بى - ليس الفيش : كتابة من تصوير الحال
والنظر - الزهر : الزمن والمظ - كسب : كتبوا ورسبوا - عواذلى : اعتدلى ومن لا يريهون فى العين .

في الطبيعة من حولهم ، تلك الطبيعة التي لم يستطع الإنسان الى الآن رغم التقدم العلمي العظيم ، ورغم الأجهزة الضخمة المقيدة أن يتوصل الى التنبؤ الصحيح أو حتى القريب من الصحة بما سوف يكون عليه حالها الا بشكل ترحيحي . كل ذلك لا شك يمكن ان يؤثر في حس الأفراد في المجتمع الشعبي ، وفي مشاعرهم وعقولهم ، كما يؤثر في حياتهم المادية ، ومن ثم فليس غريباً إذن ان نجد ذلك منعكساً على أساليب إبداعهم الفنية .

ولنتحول بأنظارنا الى جانب آخر من الجوانب التي يبدو فيها تأثير ثقافة المجتمع واضعاً جلياً ، في مواجهة التطور الحضاري الذي يشمل العالم بأسره ، ونعني بذلك جانب المعتقد الديني . فالمعتقد الديني واحسد من أهم الروابط الأساسية التي تربط بين الأفراد في المجتمعات الشعبية ، وتؤكد من انتمائهم اليها ، والمجتمع الشعبي يختلف في ذلك عن المجتمعات التي بلغت شأواً كبيراً من التمدن ، مما أفسح المجال أمامها لكي تغير من طبيعة العلاقات التي تحتل عندها مرتبة متقدمة ، وتعدل من شكل انتماء الأفراد الى هذه المجتمعات . فلقد صنف أثر الدين على النظام الاجتماعي في المجتمعات الأخيرة ، وأرشد دوره الثقافي خطوات الى الوراء ، ولكن ذلك لا يعني أن الدور الروحي للدين لم يعد قائماً ، ولكنه يعني أن التخصص الناشئ من الحياة الحديثة ، والعلم الجديد ، وتقسيم العمل وتوزيعه الذي تقوم عليه الحياة المدنية ، قد حل محل بعض المناطق الرئيسية التي كان النشاط الديني يعمل فيها . أما بالنسبة للمجتمع الشعبي ، فإن المعتقد الديني يتخذ شكلين متميزين ، أولهما هو الإيمان المطلق بالآديان السماوية ، ذلك الإيمان الذي لا

مستقرة البطيئة التغير . ويمكننا ان نقول ان المجتمعات الشعبية قد نجحت في هذا المجال الى حد كبير بالقياس الى المجتمعات الأكثر مدنية ، والتي أدت قسوة الحياة فيها ، وعدم وجود الأساليب التي تضمن الموازنة بين حاجات الانسان المادية وبين حاجاته المعنوية ، او المنافذ الطبيعية التي يستطيع الانسان من طريقها أن يقضي على أسباب توتره وقلقته . . أدت الى نشوء الاتجاهات العدمية ونزعات الاغتراب ، والاحساس بالانفصال عن المجتمع والحياة في تلك المجتمعات وهو ما لا نجده في المجتمعات الشعبية . ففي الحكايات الشعبية ينال البطل كل ما تصبو اليه نفسه بعد أن يمر بسلسلة طويلة من المشاق والمصائب والعقبات ، تكون محكاً لقدرته وصلابته ، ومقياساً لاستحقاقه في النهاية أن يحصل على كل شيء . والمجتمع يقدم من طريق رسمه لصورة هذا البطل نموذجاً للسلوك الذي يريد ان يصورغ سلوكه افراد المجتمع كله وفقاً له ، حتى يضمن له ولهم حياة مستقرة تسودها القيم والمثل العليا التي يطمح الى تحقيقها .

لقد رأينا الصورة التي تمكس احساس المجتمع الشعبي بالحياة ، ورأينا أنها تتميز بقدر كبير من الواقعية ، فهي تعطينا الوجه المظلم ، كما تعطينا الوجه المشرق ايضاً ، ورأينا أن مشكلة الوجود الانساني ليست بالحدة التي نراها عند المفكرين والادباء المعاصرين الذين يعيشون في مجتمعات تتأثر بالآلة اكثر من غيرها ، وتتجه للبحث عن تأكيد ذاتية الفرد بعد أن طغى عليها هدير الآلات . اما المجتمعات الشعبية فانها تحس المشكلة من زاوية أخرى ، هي زاوية العلاقات الإنسانية بين الأفراد ، والتغير أو التبدل الذي يحدث

يزعمه شيء لأنه الإيمان بالله سبحانه وتعالى ،
وتصديق أنبيائه ورسله وبكل الأسس التي
تكون في مجموعها هذه الأدبان السماوية .
وثانيهما : هو ذلك الشعور العاطفي بالارتباط
بقوى روحية كبيرة مؤثرة في حياة الإنسان ،
تلك القوى التي قد تبدو في شكل ولي مسن
الأولياء ، أو قد تبدو في شكل قوة أو قدرة
خارقة يعتقد الإنسان بوجودها ويرغب في أن
يتكامل معها أو أن يسمو إليها ، وهو ما اصطلاح
الباحثون على تسميته بالمعتقدات الثانوية .
والفرد في المجتمع الشعبي يضع المعتقد الديني
في مكانه اللائق به من نفسه ومن عقله ذلك
أنه بالنسبة إليه وسيلته التي يفسر بها كثيراً
من أمور حياته وموته ، ويحكمه في العديد
من علاقاته بالآخرين ، إلى جانب الوظيفية
الأساسية التي تتضح فعلاً من خلال المألوفات
الشعبية ، وهي التي يمكن أن تضم ما سبق
قوله ، ذلك أن الإنسان في هذه المجتمعات
الشعبية يعتقد أنه من طريق الدين يمكنه أن
يفهم العالم من حوله ، والذي يحفل بالكثير من
الغموض ، الذي يقف الفرد أمامه عاجزاً ، وأن
الدين يمكنه أن يمدّه بإجابات شافية مقنعة من
كثير مما لا يستطيع فهمه أو تحليله .
ولذلك فهو دائم التوسل بالأنبياء والرسل
والأولياء ، دائم البحث عن سبيل يسرّ له
الحصول على رضا الله عنه وعن بني وآله
جميعاً ، مما يشجع فلداً كبيراً من الطائفة في
نفسه ، فيعود راضياً سعيداً ، قادراً على
التعويض بأعباء حياته ، والتغلب على مشكلاتها ،
فتقول إحدى الأغنيات الدينية :

يا رب يا خالق الخلق .. يا رب العباد ..
ومن قد قلت في القرآن ادعوني ..

اني دعوتك مضطراً فخذ يسدي ..
يا جامع الأمر بين الكفاف والنسون ..
نجيت أيوب مسن بلواه حين دما ..
بصبر أيوب يساذا اللطف نجني ..
واطلق سراحى وامن بالخلاص ..
كما نجيت من ظلمات البحر ذا النون ..

فهذه الأغنية تبدو - كما يتضح من أسلوبها -
متخذة شكل الدعاء الذي يوجهه المني إلى
الله سبحانه وتعالى كي ينقله وينجيّه ، وبالطبع
فإن المني عندما يفعل ذلك إنما يمثل
المستمعين إليه جميعاً ، ويتحدث باسمهم
وهو في موال آخر يوجه النصيح إلى غيره وإلى
نفسه في الوقت ذاته فيقول :

يا ما احسن العبد لما يكون مسالك ..
وكل باب يندخله بوجوده مسالك ..
يا نفس لا ينفعك ولك ولا مالك ..
قل طمعك ودوحى ابكى على حالك ..
رضوان يقول لنبي ادخل الجنة هنياً لك ..
روي البخاري ومسلم والامام مالك ..
كثر الصلاة على النبي تمنع عذاب مالك .. (١٩)

فالمجتمع الشعبي يؤمن إيماناً كاملاً في رحمة
الله التي تسع كل شيء ، وتفقر كل ذنب ،
فأله جل جلاله - قد نجى « يونس » من بطن
الحوت ، ونجى « أيوب » من مرضه المفضل ،
الذي أصبح بسببه بعد ذلك محوراً لحكاية شعبية
تلقي رواجاً كبيراً بين الناس ، ويلقى صاحبها
احتفاً كبيراً من جانبهم ، إذ يرونها للموعظة

(١٩) مسالك : خالص الإيمان - مسالك (الثانية) : مفتوح وميسر - هنياً لك : هنياً لك - مالك (الأولى) : المال
- رضوان : حارس الجنة - مالك (الثانية) : حارس النار.

قال له يا ملك ادبني أمالك ..
 أمان الله يخزى الكاذبين ..
 قال له عليك الأمان ثم الأمان .. يا رمال
 تقول .. أمان الله ولا تكون خافين ..
 قال له عمرك راح وزمالك مولى ..
 ما بقى لك من الزمان الا قليل ..
 ثلاث سنين يا ملك القبايل .. وفى
 الرابعة حاتموت يا من اللوك الكاسرين ..
 ظهر لك ولد من خلفه ربيعة ..
 صفيح السن بعيون واسمين ..

ويقتلك يا من البوادي .. على فبرا
 شك وانت قاسدين .. (٢١)

ان العلم هنا يقوم بنفس الوظيفة ، خاصة
 وأن كثيراً من الناس يؤمنون بالعلم ويمتدنون
 فيما يجعل من رموز ، مما كان مجال دراسات
 كثيرة في علم النفس وغيره من العلوم التى
 تصدت للانسان لتدرسه وتحلل غرائزه
 ونوازه .

ويطول بنا الأمر لو تحدثنا عن كل جزئية من
 جزئيات هذه المعتقدات الثنوية التى تملب دوراً
 كبيراً في حياة الفرد والمجتمع ، ولا ينتقص من
 قدرتها على التأثير في سلوك الناس ، ما يؤمن
 به من تفسيرات طمعية لسلوك الانسان ورغباته
 الوامية ، وغير الوامية الخ
 اهم ما يمكن أن نستخلصه من كل ذلك هو أن
 العناصر الحضارية الجديدة التى تاتي بها
 الحضارة المعاصرة ، سواء في جوهرها أو في

من الأفراد . ولعل أشهر من تنسب لهم
 المأثورات الشعبية مثل هذه القدرة « ضاربي
 الرمل » أو « الضمارين » وفي نفس مسيرة
 « الزير سالم » يفسر الرمال « لحسان
 اليماني » حلمه الذى يلخص الأحداث التى
 تتوالى بعد ذلك في السيرة ، ودائماً تثبت
 انكباية صدق النبوة التى قد لا يصدقها من
 تقال له فيقول الراوى بعد البدء بالصلاة على
 النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أسلوب
 مألوف في كل حكاياتنا الشعبية وفى الكثير من
 أفانينا الدينية ، يقول على لسان حسان
 اليماني :

اما اول ما نبدي نصلى على النبي ..
 نبى عربى كل جمعته له عيد ..
 قال اليماني عشت من الأصوام ١٥٠٠
 .. عشت من الأصوام وأنا متساطين ..
 انا بأحسب ان الدهر دام لى ..
 اتارى الدهر غداً له قريبين ..
 ويا رمال فسر لى حلمى ..
 علوم الليس منها مرعبين ..
 حلمت الرعد يدوى في الجنابسين ..
 يهرردم في القصورا العالين ..
 حلمت ان مدينة من فوق مدينة ..
 ومن فوقها هودج سايرين ..
 حلمت ان القصر اظلم عليه ..
 ولا عندي مسعف ولا معين ..
 ويا رمال فسر لى حلمى ..
 حياوم الليل منها مرعبين ..

(٢١) متسلطين : سلطانا - غداً له قريبين : أى أن غداه قريب فهو غير متوكل - يهرردم : يهجم ويهزم - من
 فوالها : من فوقها .

ترقو بها إنها بعد أن تخرق مين كل من تصور انه قد حسد الابن ، ثم تحرقها بعد ذلك ، وتصور أنها بذلك منعت الحسد عن ابنها أو قضت على العين الحاسدة ، ولا يفصل هذا المعتقد من المعتقدات السحرية القديمة عند الانسان البدائي الذي كان يظن أنه يستطيع ان يلحق الضرر بأعدائه ، اذا استمطر عليهم اللعنات ، أو قام بالحق الشرر بجزء من أجزاء عدوه أو أحد لوازمه . . .

ان الانسان في ظل هذه الحضارة التي نعيشها ، لم يزل بعيداً عنها على اختلاف في الدرجة بين انسان المجتمع الشعبي ، وانسان المدينة الذي يعيش في قلب مظاهر الحضارة وصورها الخلابة ، ولكنهما يشتركان على اية حال في البعد عنها من الناحية المعنوية . . . كل منهما له عالمه الخاص به . . ما زال الأول محتفظاً الى حد كبير بمبادئه وتقاليدِهِ وأساليب تربيته التي تميز وتتمثل لتكييف نفسها دائماً مع الجديد الذي يفرض نفسه كل يوم . . أما الثاني فهو سيء الظن بها لأنها لم تستطع ان ترضي حاجات روحه ، مثلما أرادت حاجات جسده ، ولم تستطع ان تخلق بينه وبين عالمه ذلك التماطف الذي يمكنه من الاستمرار ولذلك فهو يلجأ الى كل ما ينسبه ضغوطها وتوتراتها ، وما تراه اليوم من شيوع نزعات الهيبيز أو انتشار العقائير المخدرة في المجتمعات التي أخذت من الحضارة المعاصرة أوفر نصيب ، ليشهد على فشل هذه الحضارة في التعبير عن جوهر هذا الانسان وأرضائه ، فالحروب الرهيبة التي هانتها البشرية في ظل هذه الحضارة ، كانت ولا تزال سيفا مسلطاً عليها وعلى الانسان الذي يحيا في ظلها ، وما لم نحاول فهم تلك الشخصية الانسانية المعقدة التي لم يستطع رجل العلم أن يفسرها الى الآن أو أن

مظاهرها العامة ، لما نزل على السطح ، لم تنفل بعد في نفوس الأفراد الذين يحملونها أو يعيشون في اطرافها . فالعنصر الحضاري الجديد لا يلغى القديم ، فقد تثير صورة القديم أو تتمعدل وظيفته ، ويصبح جزءاً من ظاهرة أخرى كما هو الحال في كثير من الاختراعات الحديثة مثلاً ، أو في بعض أنماط السلوك التي تتأثر تأثراً مباشراً بما يعوج به سطح المجتمع من تيارات . ولو نظرنا بشيء من الإمعان في تاريخ الحضارات الانسانية لوجدنا ان العناصر التي تفقدتها الحضارة فقدناها تماماً عناصر محدودة قليلة في العادة ، إذ ان قانون التطور الحضاري يجعل الظواهر التي تفقد وظيفتها تتحول الى شكل آخر ، أو تندمج في عنصر آخر ، ويمكننا ان نضرب عدة امثلة على ذلك ببعض صور السلوك الديني والأخلاقي فهي عندما تفقد وظائفها الحيوية في الحياة ، تتحول الى الفولكلور في صورة أمثال وحكايات شعبية تظل مؤثرة في حياة الناس وسلوكهم . فالأسطورة عندما فقدت وظيفتها الدينية والعلمية باعتبارها دين وهلم المجتمع الذي كان يعتنقها ويؤمن بها ، ويفسر بها ظواهر الحياة والكون من حوله ، قد انفكت لكس تصبح مجموعة من المعتقدات الثانوية التي هبطت الى سفح الكيان الاجتماعي . كما يذهب الى ذلك استاذنا الدكتور عبد الحميد يونس - وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من سلوك الأفراد ، مما نجده منعكساً على أساليب التعبير الشعبية في الأفاني والألغاز والحكايات والأمثال والموسيقى والرقص الشعبي . . الخ ، بل أنها تصبح أجزاء من عادات المجتمع وتقاليدِهِ . فالطقوس التي تقوم بها الام عندما تتصور ان هناك من تعرض لأحد أبنائها بالحسد ، فتقوم بصنع « حوىس » من ورق

لأن هذا هو منطق العصر والحياة ، ما لم نرد
لأنفسنا الاندثار والموت ، إلا أنه يجب أن يكون
واضحاً ومفهوماً أن كل حضارة يُراد لها
الاستمرار لا بد من أن تقوم على أساس من
الرخاء المادى والفهم العميق للإنسان الذى
يُراد له الاستمتاع بهذا الرخاء وإلا انقلبت
نعمة الحضارة نعمة على الإنسان ، وتحول
الرخاء الى قسوة شديدة وجفاف فى الروح
لا رواء بعده ، ولا شفاء منه .

يسيطر عليها ، فسنظل مهددين دوماً بالتهيار
حضارتنا (٢٢) ، وليس معنى ذلك أن يفهم
أننا نرى فى أسلوب حياة المجتمعات الشعبية ،
وتعبيرها عن نفسها ، النموذج الأمثل ، أو
ما ينبغي العودة إليه لأن ذلك يُعد من قبيل
الخطأ فى التفكير لأن الحياة لا تعود الى الوراء
ولكن علينا أن نستفيد من الدروس التى مرت
بنا فى مجتمعات أخرى ، لكي نعرف أننا بسبيل
الدخول الى العصر الصناعى بقوة دفع كبيرة ،

★ ★ ★

(٢٢) - Jhon Nef, *War and Human Progress*, London 1951, Ch. III and part I generally.

الأصمعيّ

من وجهة نظر المأثورات الشعبية

أحمد كمال زكي

وتلك حكاية من الحكايات التي شنع بها شائثوه ، وما كان أكثرها . لكنها لا تكاد بمقارنتها تقاس بفتح ما اعتاد أن يرويه عنه أبو عبيدة مغمم بن النخعي ، وهو الرجل الذي نافسه على الصدارة واقتحم مثله مجال الرواية . وكاد لولا سوء الخلقة ونقص اللبابة وتفرق الأراء حوله أن يصل إلى هارون الرشيد ويختص به . ومع ذلك فأمثال هذه الرواية إذا كانت أدخلت في باب الطرائف والنوادر ، تحمل ورائها رصيذاً هائلاً من تراث قبليّ

(١)

في الروايات التي ساقها السرياق (١) - أن أبا محمد يحيى بن المبارك البيهقي هجا الأصمعي - وأسمه عبد الملك بن قريظ الباهلي (٢) بقوله :

أبين لي دعوى بني أصم
أفتنر رباعك أم أهلكه
وما أنست هل ألت إلا امرؤه
إذا صبح أصلك من باهلكه

* الدكتور أحمد كمال زكي استاذ الأدب العربي بكلية البنات ، جامعة عين شمس وله دراسات منشورة حول الأدب العربي وتاريخه .

(١) أخبار التنوين البصريين ٢٢ ط . الطبعة ١٩٥٥ وأورد الزبيدي الشعر نفسه في طبقات التنوين والغريبين ٦٢ ط . الطائفة ١٩٥٤ .

(٢) في جميع المصادر أن « قريظاً » لقب غلب على والد الأصمعي وكان اسمه « عاصم » ولم يفارق « حي بنى اصم » بالبصرة الجنوبية إلا لما - راجع أخبار أبي نواس لابن منظور ١/١٥٠ .

لكنه في أثناء ذلك يعود أرتياد الماضي والتفتيب فيه ، فيكون جهده في راب الصدع منفلاً أو سبيلاً نحو المعرفة وحفظ أسبابها ونسج خيوطها .

هذا مع التسليم بصحة النتائج التي يرصدها التحليليون من علماء النفس ، فإن استفتيها الاجتماعيون أرجعونا الى قوى العوامل الاقتصادية وأشكال العلاقات الجماعية . فنرى الأصمى الذي كان طوحاً وراضياً من حاله - بعد أن احتكك - وطالما ياهى بأنه « ثالث الاسلام » وليس بعد أبي عمرو بن الملاء - شيخ البصرة من كان أعلم منه (٤) . . نراه وليد مجتمع تجارى يحرص فيه كل « فرد » على أن يكسب ويثرى مستغلاً كل ما يتاح من امكانيات الحياة المادية والروحية .

ومع كل ذلك فإن الحرب التي شنها الشعوب على العرب - بكل أماليها التي قد تعرض لبعضها هنا ، وفي ضوء البرمكية التي أسهم الأصمى في معركتها أيام الرشيد - قد شملت كل عالم ورواية ، ودفعت الكثير الى اجادة التاريخ اجادة لم تفتقد الحمية قط وأن التفتد التنظيم والتوثيق . وها هنا يبرز الأصمى متقبلاً لا في دائرة أسرته أو مشيرته أو قبيلته فحسب ، وإنما أيضاً في كل العرق العربي وفي أصله وامتداداته ، ملوحاً بسيف الدفاع عن الموروث في الدين والتعليم والأخلاق والحكومة والأدب ، فيما رفع أبو مبيدة ويشار بن برد وسهل بن هارون لواء المهاجمين على

قد لا يهون في تقدير المصنف وأن يكن يهون شيئاً على الباهلين . والذي لا شك فيه أن الأصمى ما كان بالذي يتبرا من النسبة اليهم فقد كان ثمة كبر بينهم يشرف بذكرهم (٦) - لكنه حرص على الإيجل « باهلة » في احلى حلقات نسبه الى مضر ، وكان حين يقال من هذا النسب يجب « أنا من بني سعد بن قيس » أو « أحد بني عصر بن سعد » . فإذا كان عصر بن سعد بن قيس بن عيلان هو الجد بعد العاشر - على ما تلدهب اليه المصادر كافة - والأصمى يجاوزه أحياناً ، فأتنا نحس كان ثمة أمراً يدفعه من باهلة دفعا . غير أن الذين حققوا نسبه اثبتوها ، فعل ذلك ابن الأثيري في « نزهة الألباء » وفعله الزبيدي في « طبقات النحويين والنووين » وفعله ابن الجراح في « الورقة » وقد اعتداه شامراً وراوية للشعر - كخلف الأحمر استلذه - ثم فعله المتأخرون من أمثال ابن العماد الحنبلي في « شذرات الذهب » والتفطفي في « انباء الرواة على انباء النحاة » والزركلي في « الأعلام » .

والقضية في جعلتها على أية حال ليست محل خلاف شديد ، ولا هي تثير التساؤلات المربضة . لكن الأخبار التي تجمع على أن الأصمى كان ظلمة ورواية لا يشق له غبار يمكن أن ترد إليها على افتراض أساسى في طبيعة السلوك البشرى ، من حيث يبلغ بالإنسان حسب الظهور حداً يحرص فيه على تغضير كل ما يعلق به وبأسرته من شوائب . وربما أصبح الفنج أو الانماء حقاً مشروعا في تقرير اهزائه لنفسه واكباره لشأنها ، قروح يبحث ويتساءل فإن أوزته الحقيقة أسعفه الخيال .

(٢) منهم حاتم بن النعمان وقتيبة بن مسلم وأبو امامة الصاحبى وزيد بن الحباب وسلمان بن ربيعة الذى ولأه أبو بكر الصديق - راجع الخط البازيد : ٣ : ٢٥٦ ط : لجنات التاليف والترجمة والنشر ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، وجعفرية أنساب العرب لابن خزم ٢٢٢ ط . المعارف ١٩٤٨ .

(٤) راجع طبقات النحويين والنووين ٦٢ :

بعد في أهل العالية الذين سكنوا تحت نهر الأبله
وامتدوا جنوبيه الى الصحراء (٧) .

ويعتبرا من الباهليين قريْبُ أو حاصم
والد الأصمعي ، وكان أحد أبناء عبد الملك بن
علي بن أصمح بن مظهر بن رباح بن عمرو بن
عبد شمس بن أميا بن سميد بن عبد بن غنم
بن قتيبة بن ميم بن مالك بن أمصير بن سعد
بن قيس عيلان (٨) . هاش كما ذكرنا لا يفارق
حي بني أصمح الا قليلا ، وفي الغالب كان يقصد
البصرة لزيارة أسرة باهلية قدر لها أن تجميع
السلطة في يدها منذ اتصل سلم بن قتيبة
بعمرو بن محمد — آخر خلفاء بني أمية —
وهينه وألبا على البصرة . ولم يكن قريْب من
ذوي الجاه أو الثروة كذلك لم يكن من أصحاب
العلم كاخيه سران (٩) ، فاعاش في عزلة لسم
تجد زيارته لسم أن تخرجه منها . وتفرغ
لتربية أولاده — ولم يكونوا كثيرا — بلغ على أن
يكونوا مذكورين ، فلم ينجح الا مع عبد الملك ،
وقدر أن يكون لابن ولده الأكبر عبد الله
— وكان اسمه عبد الرحمن — بعض الأثر في
ترديد اسمه ، فقد صار من أهم الذين حملوا
عَلَمَ عمه عبد الملك الأصمعي .

ولا نعلم تماما تاريخ وفاة قريْب ، ولكن
الأخبار تدل على أنه عاش حتى رأى ابنه
عبد الملك يتحدث في العلم ويذكره هو في بعض

الا يكتفوا من الإيمان بحق الإحرار (٥) في التبرع
على قمة الجبل .

ومهما يكن من شيء فإن الأصمعي من باهلية ،
وهذه كانت بنت صعب بن سعد المشيرة من
مذْجِج الباهلية . هكذا يقرر ابن حزم في
جمهرة أنسابه (٦) ، وقد تسبب إليها بنو ميم
بن أمصير المضري ، وهم قتيبة ووائل وأود
وجاوة . وعلى الرغم من أن معالم العظمة
وشروطها كانت موفورة لدى كل أسرة عربية
قديمة فقد افتقدتها هذه الأسرة ، بل رمي
رأسها مَحْنُ بن مالك بالضمه والخسة لأنه
بنى بزواج أبيه بعدولائه . ولا جدال في أن من
العرب الجاهليين من كان يقعد على زوج أبيه ،
غير أن الأغلب أنهم استقبوا هذا الزواج
وحقروه . ومن ثم نزلت بذلك الفرع المضري
لعنة الزنايا ، وحاقبت تلك اللعنة بجميع
بيوتاتها حتى لترضى في مجموع بيوتها — بلا
استثناء تقريباً — أن تعيرها فزارة حيناً وذيان
حيناً آخر ، والجوار حيلة الضعيف في عصر
كان يؤمن بالقوة وشدة البأس .

ولقد سكن الباهليون جنوبي البهامة ،
وكيل وسطها ، وإذا شُترَع في بناء البصرة
يُنزحون إليها مع من نَزَح من الصرب ،
والأعراب ، ويحتلون بئر الحفير على أريسة
أميال من جنوب غربي البصرة ، ثم يدخلون

(٥) لهذه الكلمة مدلول تاريخي خاص تفسره الكلمة الفيلسوفية « آثار مرد » وتطلق على استقرارية إيمان الذين
وصيهم الجاهل بأنهم كانوا مبطلين لآل النبي وإن جليلهم جعلوا على تقييل الجوسى (الخلال ٢٠٩ ط . دار الكتاب
المصري ١٩٤٨) وقد ذكرهم ابن القطع في كتاباته وشار في إيمانهم أنها فرضي لهم الطبرى في حواشي سنة ١٤٢٢ من
تاريخه ، والمعروف أن « آراد » تعني الحر و « مرد » تعني الرد .

(٦) جمهرة أنساب العرب ٢٢٥ وما بعدها ط . المعارف ١٩٦٢ .

(٧) الأصمعي ١٥ اعلام العرب ١٨ ط .

(٨) اخترت رواية القطعي في الآتي (ص ١٩٨/٤ ط . دار الكتب المصرية ١٩٤٢) فلولها وينسب السجاني
والزبداني وابن خلكان بعض حقائقها .

(٩) فيون الأخبار لابن قتيبة ١ : ١٢ ط . دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وفي الخالي دار الكتب (٥ : ٢٨٧) وصف بأنه
كان قنلاً جاهلاً لم يلق أحداً من أهل العلم قط .

سفيان بن معاوية بن المهلب قائد السفاح ،
وحاربه يشد أزره مضربة البصرة - وأغلبهم
تعميم - ثم فلول بني أمية ، في حين انضم إلى
القائد العباسي كل الأزد وربيعة وسائر اليمانية
الذين استمالهم المهالبة (١٤) .

ولقد كان بين المهالبة والبهاليين صراع قديم ،
فلما انتصر سلم على سفيان بن معاوية ،
اجتاح سلم دورهم ثم أغار على يسوت
اليمانية ودمرها وسبى نساءها . فامتلا قلب
الصغير فخاراً ، ومنذ ذلك عشق البطولة
وحفظ كل ما قيل فيها من أرجاز ، حتى أن
عمر بن شبة الأخباري يروى أنه سمع
الاصمعي يقول « حفظت - أو أحفظ - ستة
عشر ألف أرجوزة » (١٥) ، وعن أبي حاتم
السجستاني أنه سمعه يقول لبحراني « أحفظ
أربعة عشر ألف أرجوزة » وفي رواية للرباعي
« اثني عشر ألف » وقال المسازني « كنت
للأصمعي : أنك لتحفظ من الرجز ما لا يحفظه
أحد . فقال : إنه كان ههنا وسدّمتنا » (١٦) .

ولعله ثبت في هذا الحين إلى حكايات
البطولة التي يتضمنها الرجز عادة بطبيعتها
محتواه ، فتنبه إلى ذؤبان العرب ورسائهم
وأبطالهم . ولما كانت باهلة في جاهليتها جارة
للبيضان - وقد أشقتها عبس طويلاً كما أشقت
اليمنانيين الذين كرهتهم الباهلية - فقد التقى

استانه (١٧) ، وكان قد اتصل بشعبة بن الحجاج
وحجاج بن سلمة بن دينار وحجاج بن زيد بن
درهم الأزدي وميسر بن كدام ، ومن ناحية
أخرى استمع إلى خثف ، وجلس إلى أبي
عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وغيرهم (١٨)
من اعلام البصرة .

(٢)

كل أوئلك في أعم تخطيط لأبعد تحديد ،
أما مع التخصص الفصل فلا بد من أن نقف
بالأصمعي في البصرة حيث درج وقد تعود أن
يلقن عن والديه صغيراً وشيوخه كبيراً أغلى ما
يلقى بالصدور وتهنئ بهديه القلوب . وبلغنا
في هذا الصدد ما كتبه البحالة عبد الجبار
الجمرد - مستعينا بكتابات عبد الله بن أحمد
الربيعي والسراق وابن خلكان ومن لف لفهم -
عن ذلك الصبي الصغير الذي شب في حي بني
أصبح وأرسل إلى الكتاب في السادسة حيث
حفظ القرآن الكريم وشيئاً من مبادئ اللغة
و قليلاً من الأدب . ولم يكن هذا الصبي يمتاز
عن غيره إلا بشيئين : الأول هو الذكاء الذي
يعينه على سرعة الحفظ ، والثاني هو الدمامة
التي لا تجد هنداماً حسناً لأخفائها ، وكان قد
ولد عام ١٢٢/٧٤١ للهجرة (١٩) ، وفي التاسعة
من عمره شهد الانقلاب العباسي وتسامع نبأ
عميد الباهلية - سلم بن قتيبة - الذي تحدى

(١٥) كان الاصمعي يقول أحياناً « حدثني أبي » أو « قال لي أبي » - راجع الألباني : ٢٨٧ .

(١٦) راجع الألباني : ٢ : ١٨٨ ومراتب النحويين لابن الخطيب الكوفي ٥٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، وما بعدها ط . نهضة مصر بالقاهرة
١٩٥٥ ، وكذلك الألباني لابن علي القائل : ١ : ١٦٩ ط . دار الكتب ١٩٦٦ ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢ : ٢٤٦ ط .
النهضة المصرية ١٩٤٨ .

(١٧) الاصمعي ، حياته وآثاره ، ٥٨ ، ٥٩ ط . دار الكشف ببيروت ١٩٥٥ .

(١٨) مراتب النحويين ٤٨ .

(١٩) أحمد كمال زكي : الحياة الأدبية في البصرة ٨٥ ، ٤٠٨ ط . دار المعارف بمصر ١٩٧١ وتاريخ أبي الفداء اسماعيل
١ : ٢٢٥ وما بعدها ط . القسطنطينية ١٢٨٦ .

(٢٠) الألباني : ٢ : ١٩٨ والبيهقي : ١١٢ وفي نزعة الألباء ١١٢ « أحفظ عشرة آلاف » فقط .

(٢١) مراتب النحويين ٥٧ والتقدم هو الحرص .

في شتى المصادر وعلى السن الإثبات نفهم انه أصبح من أكثر طلاب العلم ملازمة لمجالس العلماء ، وبرز على أقرانه حتى أن أحداً لم يثبت له سوى أبي عبيدة معمر بن النثري وأبي زيد الأنصاري . وعلى غير ما صادفنا هذان من عقبات وامتحانات عسيرة في طريق التدريس ، جلس هو برمة وسهولة يُعلم وقد عقد حلقة تحت عمود من أعمدة المسجد الجامع . وسرعان ما نشب الخلاف بين الثلاثة ، وكل واحد منهم راح يطنن على الآخرين بقلة الرواية دون أن يذكرهما بالترديد ، وإن يكن أبو زيد أقلهم طعناً . واعتاد أبو عبيدة أن يصف الأصمعي بالبخل وعشق العطن ، فإذا ذكر هذا أبو عبيدة قال « ذلك ابن الحائك » (٢٠) .

ولقد كانت البصرة اذذاك مسرحاً عجيباً للأحداث والأهواء والفرق والعادات والتقاليد ، نزلها العرب وفيها الأنباط - أيأ كان دهم - وهم العنصر الوطني على الحقيقة . وكان بينهم قوم من فارس عثروا بالأساورة ، وآخرون ملأوا والقرى ، حتى أن العرب كانوا - على ما يذكر يافوت - لا يكادون يخرجون من أحيائهم حتى يجدوا أنفسهم بين قوم من إسران (٢١) . وإلى جانب هؤلاء « زط » من السند أو الهند ، كثروا بالبلد حتى سميت البصرة القديمة « أرض الهند » ، وممن فضيلتهم السياجة الذين عملوا جبالورة وخراس سجون ، وتستطيع أن نضيف إلى هؤلاء الزنوج الذين أشاد بهم الجاحظ في إحدى رسائله وحملوا لواء الشغب الذي عثرف في التاريخ بتورة الزنج (٢٢) .

على حشد هائل من العواطف المتضاربة بمنزلة بن شداد حتى ليروي أن أيام عيسى وأشعار عنتره كانت أول ما اشتغل به الأصمعي ، وقادته تجربته فيهما إلى أن يقرر أن عنتره ذهب بعامة شعر الحرب (٢٣) ،

لكن ما بالنا نستبق الأيام ولا نزال خطفي الصبي نتمتع بين بيته في بئر الحفيرة ودار سلم بن قتيبة في البصرة - ومساجد هذا البلد ، بخاصة مسجدها الجامع الذي طالما عاصر بمجالس أبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وخلف الأحمر ويونس بن حبيب وعمرو بن عبيد ، بالإضافة إلى سوق المريد الذي كان يمتد غربي البصرة ويتجمع فيه الأعراب بحكاياتهم وأشعارهم الغريبة ورواياتهم النادرة في اللغة . ولقد أكثر من ارتداد هذه الأماكن ، والتقى بشار بن برد وابن المقفع ووالبة بن الحباب وسبويه وحماد بن سلمة والنضر بن شميل - وأبي محمد الزبيدي ومؤرج السدوسي ، كذلك تعرف - إلى أيام شبابه - من الأعرابي على عمرو بن عامر البهلي الراسل ، وجهم بن خلف المازني قريب إبي عمرو بن العلاء وصديق خلف الأحمر ، وأبي مسهل بن حريش الذي قنر له أن ينظره ، وأبي مالك بن كركرة الذي كان يعلم في البادية ، وأبي البيداء الرباعي الشاعر الذي نزل البصرة واشتغل بدوره في تعليم الصبيان (٢٤) . ويسليك المستشرق « شارل بلا » مع هؤلاء أبا الجاسوس ثور بن يزيد أستاذ ابن المقفع في الفصاحة ، وأبا مهدية والمنتجع بن نبهان (٢٥) .

ومن الروايات التي سنجلت من الأصمعي

(١٧) لهولة الشعراء للأصمعي ٢٥ ط. مصر ١٩٥٢ والأصمعي حياته وآثاره ٢٢٥ .

(١٨) راجع الهرست لابن التميمي ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ط. المكتبة التجارية ١٣٤٨ ومراتب التحويلين ٤٠ . والمزهر ٢ : ٤٠١ .

(١٩) الجاحظ في البصرة وبشاد بترجمة إبراهيم الكيلاني ١٩٢ ، ١٩٣ ط. دار القلعة العربية ١٩٦١ .

(٢٠) مراتب التحويلين .

(٢١) معجم البلدان ١ : ٢٥٦ مصر ١٩٢٢ .

(٢٢) الحياة الأدبية في البصرة ٥٨ ، ٥٩ .

ان لقاء الأعراب حيث الحضر قصور ، وأن تعقيهم في منتجعاتهم بالبادية البعيدة هو الغنى الأكبر .

فارتحل يتصيدهم حيث يعيشون ، وجمع من أقاصيص البطولة والحب والتضحية ما جمع . وفي الحجاز رصد كل أخبار المحبين ورواها ودون ما ينسب إلى قيس بن الخوخ من شعر (٢٥) ، وفي المدينة - بصفة خاصة - لم يفته أن يتردد على حلقة نافع بن عبد الرحمن بن نعيم كما تفقد منازل هذيل وحصل الكثير عن رجالها مسجلاً لأبي قلابه وأميرة بن أبي عائد وأسامة بن العارث وأبي العيال الكثير ما رآه يجدي على اهتماماته اللغوية وميوله القصصية ، وفي دومة الجندل تلقى كل أخبار عقيل بن علفه وابنته الجرباء التي زوجت يزيد بن عبد الملك ، ولما اجتاز نجداً إلى منازل قيس حيلان أطلال وقوفه عند أمراء ذبيان وكتب في أوراقه ما كتب حتى ليحدثنا أن أحدهم قال له « أنت حنف الكلمة الشroud » وقال له آخر « ما أنت إلا الحفظة تكتب لفظ اللفظة » وخاطبه ثالث بقوله « ما تدع شيئاً إلا نمصته » (٣١) .

غير أن هذا إذا كان يصفه لغوياً من طراز فريد (٣٧) فإن الكتب القديمة تحفل بالقصص المعشقة التي كان يرويها عن هؤلاء الأعراب مما سنعرض له فيما بعد ، وكلها يشهد بطول باعه في هذا الفن ويدل على أنه لم يكن دون أبي عبيدة أحاطة بأمور العرب مع صحة سماع وقوة بيان . وقد حرص على أن يكشف الجانب

ولئن كانت التجارة تجمع بين هذه العناصر فقد فرقها إحساس عارم بالفردية ، وتدل هذه الظاهرة على شيء هام يمتاز به البصريون وهو نزعتهم الاستقلالية في التفكير والتقدير وهذه النزعة هي التي أفسحت المجال لازدهار الاعتزال - كاتجاه فلسفي - لأنه يدمو إلى حرية الفكر وحرية النقد ، كما أفسحت المجال لأن تطل « الأثرامردية » برأسها فتعطي للعوالي الفرصة لأن يشككوا جهة التعويبة لقائمة العرب . وقد استغل أبو عبيدة هذا الموقف فأعلن بغضه لهم ولف كتاباً في مثالبهم وزعم أنه أخذ مادة كتابه من القرآن من تفسيرات الأعراب البوال على أعقابهم (٣٢) ، في حين أخذ الاصمعي الموقف المقابل فدافع وهاجم ، واستغل ذكاه وحضور بدبته وسعة حفظه في الإيقاع بأبي عبيدة والتشديد بكل « الحمراء » ولا سيما الفرس ، « بحق في ذلك نجاحاً كبيراً حتى قال الشافعي « ما مير أحد من العرب بمثل عبارة الاصمعي » (٣٤) .

ولم يفته أن يجالس « المسجدين » الذين اعتادوا أن يلاموا الجامع ويخوضوا في الأخبار وينشدوا الأشعار ، وتطابق في كل فن استلهم الدقيقة ومن ورأها الأجوبة المسكتة والمفحمة . فعترف بينهم كما عترف في المجالس الجادة متعلقاً متفهماً ومعلماً ، وأعجب الجميع بغطنته وبطرافة أسلوبه وحسن القائه وأدبهم صدورهم لتعليقاته . ومن ناحية أخرى تعقب البدو في سوق القبائل المحدقة بالبصرة ، ويكتب ما عندهم من لفاظ غريبة وعبارة صعبة ، وأقاصيص المفاسرات والأقسام والأنساب . وإن هي إلا سنوات حتى شعر

(٣٣) طبقات النخوين والفلوئين ١٩٢ ، ١٩٢ وفي التوسع نفسه أنه كان يقول بالقدرد وراجع أيضاً مراتب النخوين ٤٥ .

(٣٤) البلية ١١٢/٢ .

(٣٥) راجع الألفاني ٢ : ٢ وما بعدها بالتفصيل .

(٣٦) أخبار النخوين البعريين للسريال ٦٦ والقره ٢ : ٢٢٢ .

(٣٧) يحسن مراجعة العقد الفريد ٢ : ٤١٨ - ٤٩٨ تحت عنوان « كتاب كلام الأعراب » كذلك مذهب السيوطي وأما في الثاني ، فثمة مجموعات لغوية تفتني كثيراً في الاستشهاد .

نفر يحفظ لسانه إلا من الشعر والأخبار فرجع وهو يؤمل خيراً ، وكانت الخطوط العريضة التي رسمته اذ ذاك هي : رواية لا مثيل له ، ثقة صدوق ، أعذب من يتحدث ، لكن حياته توشك أن تصرف ذوى الجاه عنه . لم هو شاعر يستطيع أن يجيد ولكنه في نقد الشعر لا يشق له غبار . وفي رواية الحديث يتحفظ ولا يتكثر ويكره المعتزلة ويناصر السنة ويقول « ثلاثة تحكم عليهم بالدعاة متى تعرفهم : رجل يناقش في القدر على قارعة الطريق ، ورجل تشتم من قمه رائحة الخمر ، ورجل يتكلم بالفارسية في بلد عربي » على أنه بحق خفيف الظل وطالما فتني بأن « جمال الروح أطول ربيعاً من نصارة الوجه » ويمتدح البخل حتى ليقول « نعم شعار المسلمين التخفيف » .

(٣)

ويتولى هارون الرشيد الخلافة سنة سبعين ومائة هجرية والأصمعي في عامه السابع والأربعين ، شاباً لا يزال ، وشهرته في الخافقين . وهنا في هذه المرحلة من حياته أو ابتداء من هذا التاريخ تأخذ شخصيته في التحول ، أولاً لأنه أكثر أن يترك البصرة نهائياً ليعمل نديماً في بلاط الرشيد قاصطنع - في سبيل اكتساب رضاء الخليفة - أسلوب الفكاهة بجانب أسلوب العلم ، وثانياً لأنه ترك نفسه لتسيار الحوادث الجارفة فتأب في طيات الموج مرات وطفاً مرات وأوشك أن يقتل في حكاية من مثل هذه الحكايات التي يرددها العامة هنا وهناك .

والواقع أنه كان لا بد أن يترك البصرة وخذ العلماء يتركونها إلى بغداد ليظفروا بمكان

الوضوء من الحياة التي وصفها أبو عبيدة معتمدة مقفراً ، وذلك موقف فكري تفرسه ايدولوجية كل منهما . أحدهما شعوبى متجه متجه ، والآخر عربى متالم متيسم ، وكلاهما يؤكد أنه صادق ، فاعترف العلماء - حتى المهجن منهم كنافع بن عبد الرحمن واسحاق الموصلي - بصديق العربي ورموا الشعوبى بالتفليل والافتراء ، وقال أبو نواس وهو من هو حملاً على العرب الخلس « كان طلاب العلم إذا جاموا مجلس الأصمعي اشتروا البعر في سوق الدار ، وإذا أتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدار في سوق البعر » (٢٨) .

ومهما يكن من شيء فقد استغل الأصمعي كل مروياته أو أغلبها في مقارعة الحمراء - كما يسمى الشعوبيين - ويتصيد زعماءهم ويناقشهم أو يرد عليهم وربما سبهم على ما رأيناه يفعل مع أبي عبيدة ، ولا سمح أشعار أبي نواس في النيل منه كعربي قال « غلام خليع نظم الشعر وهجا العرب » (٢٩) ، ووصف بشراً بعد أن سب الباهليين بأنه « قين ابن قين » (٣٠) ، ورمى ابن الأعرابي بالجهل والخطأ (٣١) .

ولا شك أنه استطاع أن يجعل نفسه قبلة الأنظار ، واشتد الاهتمام به عندما راح يتناول شئون الدولة بالنقد . لا يعجبه أسلوب الهادي في الحكم ، ويعلم سخطه على استدلائه آل برمك . وكان قد زار بغداد الناشئة مرة قصرها على الاتصال ببعض سادة القوم فيها ، ولا سيما سعيد بن سلم الباهلي الذي ترك البصرة نهائياً وخلف فيها بعض ولده . وفي مجالسهم لم يخف غضبه على تحول الأمور إلى غير ما يبتغي العقلاء ، ونصحهم من هؤلاء

(٢٨) وفيات الأعيان ٢ : ٢٢٦ .

(٢٩) أخبار أبي نواس لابن منظور ١٧ ومع ذلك فقد كان يتدوشأه .

(٣٠) الإلهام ٢ : ١٠١ .

(٣١) الزهر ٢ : ٢٢٢ .

في قصر الخليفة معلمين كانوا أم مناصرين أم مناصرين . وكان الرشيد قد أحسن - منذ صغره - بأهمية هؤلاء العلماء ، وذلك عندما جعل أبوه الكسائي معلماً له ، فطلب إلى حاجبه الفضل بن الربيع أن ينظم له مجيء هذا الصنف من الرجال الذين يملأون فراغ العقل والوقت والنفس جميعاً ، وبهؤلاء وبالشعراء الذين امتادوا أن يرددوا على القصر تألق بلاط الخلافة بأكثر الشخصيات المختارة من شيوخ العلم والأدب .

ويبدو أن محاولات الأصمعي لدخول قصر الخلافة بدأت بتخطيط مقصود بعد أن ملأت سماء بغداد أخبار المنافسة والصراع العنصري بينه وبين أبي عبيدة في البصرة . وكان هذا قد حاول الاتصال بالخليفة قبل الأصمعي ، فتوسل إلى جعفر بن يحيى البرمكي أن يتوسط له عند الرشيد ، فقال له « مثلك لا يدخل على الخلفاء » وذكر له ميوزاً أبرزها اللثغ والتخنيث ، ولم يذكر قدرته ولا سوء أدبه - الشئيين اللذين شُهر بهما - فرجع خائباً أو كالتائب (٣٦) . وفي الجانب الآخر كان الفضل يبدل قصاره لفتح الأبواب أمام الأصمعي ، وسمع بذلك أبو نواس أشهر رواد القصر فقال « أما ابن عبيدة فاتهم أن امكنوه من سيفتوره قرا عليهم أخبار الأولين والآخرين ، وأما الأصمعي فليبل يطرهم بنمائه » (٣٧) .

ويسجل لنا ابن عبد ربه (٣٨) تحكاية طويلة وطريفة - لا شك أن الخيال قد تدخل فيها كثيراً - عن وصول الأصمعي إلى قصر الخلد حيث يقم الرشيد . وخلاصتها أنه انتظر طويلاً في بغداد ، متعباً فيما يبدو بدار سلم بن

قتيبة ، دون أن ينسى آل برمك - فلا بد من الهادئة والمداينة - ودون أن يلم بباب القصر على النساء أو في موهن من الليل . وفي إحدى المرات وقد تقدم الليل وتربع الأرق بين حيتي الرشيد خرج نغاديه يقول فيمن بالباب « هل بالحضرة أحد يحسن الشعر ؟ » فتقدم قائلاً « أنا صاحبك إن كان صاحبك من طلب فادمن أو حفظ فأتقن » .

ثم تأخذ القصة في سرد تفصيلات لم تعهد لدى الأصمعي قط ، وإن عرفت بقدر - عند أبي عبيدة - بل لقد كان ما يفرق بين الرجلين في الرواية هو عنابة أبي عبيدة بالتفصيل والتصوير ، في حين تقتصر الرواية عند الأصمعي على الحكاية المجردة من أي تزويق (٣٩) . ولقد بلغت الرواية في الطول حداً لا يمكن أن تستوفيه رواية تجري على نهج روايات المحدلن التي تبنى بالاسناد من ناحية ، وتتحرى الصدق في البعد ما وسعها من التفصيل والاسهاب من ناحية أخرى ، مما يلقي في الروح أن يد التحوير قد امتدت إليها امتدادها إلى كثير من مروياته . وكأنه كتب على الرجل أن تذو حياته نفسها قصة مسن القصص الشعبية ، فيعاد تشكيلها بأكثر من يد ، وتنبو هي من خلالها شيئاً وتفسر شيئاً !

لهم هو أن الأصمعي يحكي عن دخوله على الرشيد كالبهور ، ويواجهه جالساً كأنما ركب البدر فوق أنزاره جمالاً ، والفضل بن يحيى إلى جانبه ، والشمع يحرق به على قضيب المنابر ، والشمع عند فرشة وقوف . فاستشعر في نفسه - كما يقول - روعة ونسي

(٣٦) طبقات التتوين والتتوين ١٩٢ .

(٣٧) الأنباء ٢ : ٢٠١ .

(٣٨) العقد الفريد ٥ : ٢٠٩ وما بعدها .

(٣٩) راجع في هذا ، البحث المتبع الذي كتبه طه الحاجر عن أبي عبيدة في مجلة « الكتاب المصري » مجلد ٢ عدد ٧ صفحة ٢٦٧ أبريل ١٩٦٦ ، وستلاحظ دالة أن التتوين التتوي ما هنا بعيد تماماً عن تسجيح الأصمعي .

يبدأ الرشيد بمثل قديم فيحدد الأصمعي مدلوله وبين ظروفه أو ملابساته ، ثم يصرح على العجاء وابنه رؤية ويستشده « أرقى طارقاً هم طارقاً » فيمضي فيها منفي الجواد في ستن ميدانه ، تهدر بها أشداه . حتى اذا صار الى امتداح بني أمية تذكر موقفه وثنى عنان لسانه الى مدح المنصور ، فتسائل الرشيد « اعن حيرة أم من عمد ؟ » فزم أنه أكثر أن يترك كذبه الى صدقه . فسر الرشيد وسأله أن يرجع الى أول الشعر ، ولما فعل ووصل الى صفة الجمل واطال ، تدخل الفضل البرمكي برجو الا يضيع ساعات السمر بذكر جمل أجرب فقال الخليفة « اسكت » هي - يقصد الإبل - التي أخرجتك من دارك وأزعجتك من قوارك وسلبت تاج ملكك ثم ماتت فعملت جلودها سياطاً يغرب بها قومك ضرباً العبد » وضحك !

ثم سأل من « عرف الديار توهماً فامتداها » وهي قصيدة للشاعر عدي بن الرقاع في مدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، فمضى الأصمعي يرويها والخليفة يقفه بين لحظة وأخرى سائلاً مستفهماً ، فاذا أجاب أمره أن يمضي في انشاده . وربما راجعه في غير زجر - فلا بد أن يكون الخليفة محيطاً بكل شيء - فيسلم له الأصمعي تسليم المتواضع ويمضي بصوته الجميل والقالب المتناغم حتى يصل الى نهاية القصيدة ، فيقفز به الى شعر كان يحفظ أكثر شعره وهو ذو الرمة . ويكرر الشيء نفسه دون محاولة لاشعاره بأنه يسأل سؤال امتحان - فما كان هذا عليه - وإنما هو يريد أن يكون السؤال سبباً للمذاكرة - فان أجاب فيها ، والا فلا ضيق عليه بذلك عنده .

ويكون الشماخ بن مزرود هو النقلة الثالثة أو الرابعة ، بعدها - وقد سرقته الساعات -

بها صوته ، ولكن الخليفة أشلر اليه بالجلوس ليسكن جاشه ، ثم تجرأ هو فقال « يا أمير المؤمنين ، أضاءة كرمك وبهائه مجلك متجيران لن نظر اليهما من غير اعتراض أذية لسه ، ايسألني أمير المؤمنين أم ابنتي فاصيب يمين أمير المؤمنين وفضله ؟ » .

وتقدم فلمح الفضل البرمكي بيتهم له ، فخطب الرشيد قائلاً « ما أحسن ما استدعي الاختيار وأستهل به المفاتحة ، وأجدر به أن يكون محسناً ، والله يا أمير المؤمنين لقد تقدم مبرزاً محسناً في استشهاده على براهته من الحيرة ، وأرجو أن يكون ممتعاً » .

قال الرشيد « أرجو ذلك » ثم تسائل « اشاعر أم رواية ؟ » فاجاب الأصمعي « رواية يا أمير المؤمنين » فتسائل الرشيد ثانية « إن ؟ » فقال الأصمعي « لدى جدي » وهزل بعد أن يكون محسناً ! « فقال الرشيد « والله ما رأيت أوصى لعلم ولا أخبر بمحاسن بيان فنتحه الأذهان منك ، ولئن صرت حامداً أترك لتعرفن الفضل متوجهاً اليك سريعاً » قال الأصمعي « أنا على الميدان يا أمير المؤمنين ، فيطلق أمير المؤمنين من عقالي مجيباً فيما أحبه » .

تلك كانت البداية فقط ، وبعد ذلك يتشعب الكلام في فنون الأدب ورواية الشعر وتفسيره ومعرفة أخبار أصحابه ، وتكون ثمة مساجلات فكرية تقف على سمة أفق الأصمعي وعلى توفد ذهنه . ولعل هذا الجزء أصدق ما في القصة كلها ، لكنه في تصورنا أكثر من خلاصة حديث جرى في شتى مجالس ، ولحمها المؤلف أو المؤلفون ، وذلك في بداية المرحلة التي تحول فيها الأصمعي الى شخصية شعبية واسعة الحيلة وشديدة الدهاء .

(٣٧) من المؤكد أن الرشيد كان يعلم من هو الأصمعي ، ولكن الخيال هنا شاء أن يقيم بين الرجلين حجاباً لتزداد حجة القصة قوة ، وسنلاحظ بعد قليل أن الخليفة كان حارفاً بسمعة عليه وحسن بيلاله !

الأمين. ولد عام ١٧٠ للهجرة ، في حين أن الأصمعي لم يبد على البصرة إلا عام ١٧٢ يكون احسن المصنرات ! ومع ذلك فهذه هي الرواية بنصها من الأصمعي :

« بعث اليّ الأمين - وهو ولي عهد تنصهرت اليه فقال : أن الفضل بن الربيع يحدث من أمير المؤمنين انه يأمر بحملك اليه على ثلاث دواب من دواب البريد وكان حينئذ بالرقّة ، فجئته وحملت اليه . فما وصلت الرقة اوضيت الى الفضل بن الربيع فقال : لا تلقين احدا ولا تكلمه حتى اوصلك الى أمير المؤمنين ، وانزلى منزلا اقامت فيه يومين او ثلاثة ، ثم استحضرنى فقال : جئني وقت المغرب حتى ادخلك الى أمير المؤمنين ا فجئته فأدخلني الى الرشيد وهو جالس منفرد ، فسلمت فاستدناني وأمرني بالجلوس فجلست ، فقال لي : يا هيد الملك ، وجهت اليك بسبب جاريتين اهديتا اليّ قد أخذتا طرفا من الأدب احببت أن تبور (٢٧) ما عندهما وتشير فيهما بما هو الصواب عندك ! ثم قال : ليخض الى عائكة فيقال لها احضري الجاريتين .

« لحضرت جاريتان ما رايت مثلهما قط ، فقلت لاحدهما : ما اسمك ؟ فقالت : فلانة ! قلت : ما عندك من العلم ؟ قالت : ما امر الله تعالى به في كتابه ، ثم ما ننظر فيه من الأشعار والأدب والأخبار ا فسلطناها من حروف من القرآن ، فاجابتني كأنها تقرأ الجواب من كتاب ، وسألناها من النحو والمعرض والأخبار فما قصرت ، فقلت : بارك الله فيك فما قصرت في جوابي في كل فن اأخذت

يقول الرشيد للأصمعي « اسمك واستغفر ربك ثلاثا ، لقد وقيت وأمتعت مثسثا ، ووجدتك محسنا في أدبك معبرا من مرائر حفظك » . ثم نهض فتبادر الخدم فأمسكوا به حتى نزل من فرسه ، وقدمت التعل فلما وضع قدمه جعل الخادم يسوى عقبها فتوجع قائلا « حسبك قد عقرتني » فقال الفضل « لله درّ العجم ما أحكم صنعتهم ، لو كانت سندية ما أحججت الي هذه الكلفة » (٢٧) ، فقال الرشيد « هذه نعلي ونعل آبائي رحمة الله عليهم وتلك نعلك ونعل آباءك » . يا غلام عليّ بصالح الخادم لقد أمرت بتسجيل ثلاثين ألف درهم للأصمعي في ليلته هذه « فقال الفضل « لولا انه مجلس أمير المؤمنين ولا يأمر فيه أحد غير الموت له بئس ما أمر بسبه أمير المؤمنين » لكنه دفع له تسعة وعشرين ألف درهم ليكون دون الخليفة بدا .

على ان تلك الرواية أو القصة لا تقف وحدها في هذا الباب ، فان ابن الأثير يسوق أخرى أبعد ما تكون من هذه في كل شيء ، وأقصر منها ، وأخلص للتعبير المباشر . ولقد نقلها غير واحد أبرزهم الخطيب البندادي في كتابه « تاريخ بغداد » والقفطي في كتابه « الرواة » وتوشك أن تكون الأصح أو الأقرب الى احتمال الوقوع - اذا كان لا بد أن يقع شيء من هذا القبيل - على الرغم من ضعف سندها ، فهي منقوعة الى الأصمعي من محمد بن هيد الرحمن مولى الأنصاري ، وظهور الأصمعي فيها بمظهر لا يحفظ له مكانته الرقيقة ، ومن ناحية أخرى ينبغي أن تتفاضل من شيئين : عمر الأمين الذي يادى الى الاتصال به (٢٨) ، والخمسة عشر عاما التي قضاه في كنف الرشيد ، والربط بينهما على أساس ان

(٢٧) قلنا لنظف ان القصة تريد دائما إبراز شعوبية الفضل بن يحيى ، وفي المقابل تلف مصيبة الرشيد سنة للأصمعي اللوى لكل ما ليس عربيا .

(٢٨) راجع ترقق الألبام ١١٦ وما يبعها ، وقطرن ما ورد بجاءت في الإلهام ٢ : ١٩٩ .

(٢٩) تبور : تغتبر ما صنعها وتجربه ، من قولك يارب يبور .

الى قلمها وعليها قميص وثناع مصبوغان وفي
عتقها طبل ، وتشد هذا الشعر :

محاسنها مسهام المنابر
مريضة بأنواع الخطوب
يرى ربيب الزمان حسن مما
يصيب بنصلها مهيج القلبوب

فاجبتها :

ففى شقى في موضع الطبل ترتع
كما قد أبحت الطبل في جيد الحسن
هيئى عوداً أجولاً تحت شنة
تتم فيما بين نحرى والدقن

« ثم انصرفت سخين العين قروح القلب ،
فهذا الذى ترى من التشر من عشقى لها
— قال — فضحك الرشيد حتى استلقى وقال:
ويحك يا عبد الملك، ابن ستر وتسمين بعشقى؟
قلت : قد كان كذلك يا أمير المؤمنين ! فقال :
يا عباسى ! فقال الفضل : لبيك يا أمير
المؤمنين ! فقال : أعط عبد الملك مائة ألف
درهم وزدّه الى مدينة السلام .

« فاتصرفت ، فإذا خادم يحمل شيئاً ومعه
جارية تحمل شيئاً ، فقال : أنا رسول الجارية
التي وصفتها وهذه جارتها وهي تقرأ عليك
السلام وتقول لك : أمير المؤمنين أمر لى بمال
وثياب ، وهذا نصيبك منها ! فإذا المال ألف
دينار ، وهي تقول لى تخليك من المواصله بالبر !
فلم تزل تتمهدين بالبر الواسع حتى كانت فتنة
محمد ، فانتظمت أخبارها عنى ، وأمر لى
الفضل بن الربيع من ماله بمشرة آلاف
درهم » (٢٢)

فيه ، فإن كنت تقرّبين من الشعر فأتشدين
شيئاً ، فأدلت في هذا الشعر :

يا غياث البلاد في كل محل
ما يريند العباد إلا رضاكا
لا ومن شريف الإمام وأصل
ما أظفاح الإله عبد عباكا

« ومرت في الشعر الى آخره ، فقلت : يا
أمير المؤمنين ، ما رايت امرأة في مسك (٢٠)
رجل مثلها ! وسالت الأخرى : فوجدتها دونها ،
إلا أنها أن وعلت عليها لعنتها ، فقال : يا عباسى
فقال الفضل : لبيك يا أمير المؤمنين ! فقال : لست
الى عاتكة ويقال لها هذه التى وصفها بالكمال
لشعل الى الليلة ! ثم قال لى (٢١) : يا عبد
الملك أنا شجير ، قد جلست أحب ابن أسمع
حديثاً افترج به ، فبذلتى بعونه ! فقلت :
لاى الحديث تقصد يا أمير المؤمنين ؟ فقال :
ما شاهدت وسعقت من أماجيب الناس وطرائف
أخبارهم !

« فقلت : يا أمير المؤمنين ، كان صاحب لنا فى
بدو بنى فلان كنت افشاء واتحدث اليه ،
وقد أتت عليه ست وتسعون سنة أصح الناس
ذهناً وأجودهم أكلاً وأقوامهم بدناً . فقبرت
عنه زماناً لم قصدته فوجدته نازل البدن ،
كاسف البال ، متغير الحال ، فقلت له : ما
شأنك ؟ فأصابتك مصيبة ؟ قال : لا ! قلت
فمرض عزائك ؟ قال : لا ! قلت : فما سبب
هذا الذى لؤوا بك ؟ فقال : قضيت بعض
القرابة فى حى بنى فلان ، فالفيت عليهم جارية
قد لالت رأسها وطلكت بالورس ما بين قرنها

(٢٠) مسك : المسك فى الأصل هو الجود .

(٢١) يبدو أن ما سيالى بعد أوصل بما قبله ولم يكن بينه وبين الألفاظ كما فى قوله أوصله أو العبر .

(٢٢) نزعة الألباء ١١٩ ، وقابل الحكاية بما أورده الخطيب فى تاريخ بغداد ١٠ : ٤٢٢ .

وفي الحالين يريد أن يشغل نفسه ليكون له من القوة ما يستطيع به أن يمثل أمته كشخصية متعددة الجوانب ، ومع ذلك فلا يزال أماننا الفرصة لنقبل ذلك الخبر على أساس أنه من الروايات الشفوية التي تنسج دائماً حول حوادث تاريخية - وقعت حقيقة - وكان صاحبها مؤثراً في سيرها ، وخضع بعد وفاته لشاعرية الناس وملكاتهم فحوروها أو نسحوها!

ولكي يتضح ما نريد ، نختم هذا الجزء من البحث بقصة أو رواية أو خبر رسده أبو على القالي (٤٢) عن استاذة أبي بكر بن دريد ، وهذا نقله عن أبي حاتم السجستاني لتعليق الأصمعي من عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي.

« قال : نزلت يقوم من غنى مجتورين هم وقبائل بني عامر بن صعصعة ، فحضرت نادياً لهم وفيهم شيخ لهم طويل الصمت عالم بالشعر وأيام الناس ، يجتمع اليه فتاتهم يتشدونه أشعارهم ، فإذا سمع الشعر الجيد قرع الأرض قرعةً يهتجن في يده فينفذ حكمه على من حضر يكرر للشد ، وإذا سمع ما لا يعجبه قرع رأسه بهمجته فينفذ حكمه عليه بشارة أن كان ذا غنم وابن مخاض أن كان ذا إبل ، فإذا أخذ ذلك ذبح لأهل النادي ، فحضرتهم يوماً والشيخ جالس بينهم ، فأنشده بعضهم يصف قطاة :

غلت في رجلي ذى أدوى منوعة
بلسانها مربوعة لم تُمرَّخ^(٤٤)
إذا مَرَّخَ عَطَّتْ بِجَالٍ مَرَّاه
تَعَطَّتْ فَحَطَّتْ بَيْنَ أَرْجَاهِ سَرِيخ^(٤٥)

حكاية مقبولة بخاصة في جزئها الأول : فهي لا تبعد كثيراً عما كان يقع فعلاً في قصر الرشيد إذا قصدنا ما صوره به كتاب الأثاني وكتاب « اعلام الناس بما وقّع للبرامكة من بني العباس » . بل على أسوأ الفروض قد لا ترفضها كلها صورة المؤرخين من أمثال الطبري وابن مسعود وابن خلدون ، لكننا إذا قارناها مع الخبر الذي سبقها بما يرويه محقق كالقالي ومن وراءه أبو عبيد بنقده وينقذه - أحياناً - لا نجد مفراً من رفضها كلها تاريخياً موثقاً ، ومن ثم تصبح عملاً أشبه بالحكاية الشعبية التي ينسجها خيال الناس عادة - حول حدث ما أو أحداث بارزة - بحسب العامة أن يستقبلوها ويرووها شفاهاً جيلاً بعد جيل .

ومما لا شك فيه أن هناك ثروة ضخمة من الأخبار تنسب إلى الأصمعي - رواية أو شخصية بطله - يُراد بها أن تصور مواقف اسرية قبل أحداث معينة شددت اهتمام الشعب ، منها الخبر الأول الذي عرّض بطريقة غير مباشرة دور البرامكة - يمثلهم كبيرهم الفضل بن يحيى - في صنع تاريخ المرحلة الحاسمة التي عاشها الأصمعي في بغداد مدى خمسة عشر عاماً مليئة بالكد والكيد والتدبير والخوف والرجاء ، مع ملاحظة أن قضية النسب كانت بارزة ، وهذه القضية - فيما نعرف - من أكثر ما تعنى به الحكايات الشعبية .

وأما الخبر الثاني بشقيه - ولا ندرى بماذا نسميه - فهو يعبر على نحو من الانحياز مجال الاهتمام الشعبي بشخصية الرشيد ، من حيث هو رجل جد ولكن يجب اللو ، ومن حيث هو رجل سياسة ولكن يعشق الجوازي .

(٤٢) الأمالي ٢ : ٣١٤ .

(٤٤) قال أبو علي : تمرّخ تليخ ، وفي الأثر أن البيت للفرماح .

(٤٥) السَرَّيخ : الأرض الواسعة ، وعطَّت : شقت .

ويتحدوا اليه متحذرين ثم يولوا عنه وقد سقط في يدهم .

يقول أبو بكر بن أبي عثمان الأشناداني قال : كنا يوماً في حلقة الاصمى إذ أقبل امرأى يرغل في الخزوق فقال : أين عميدكم ؟ فأشرنا إلى الاصمى فقال : ما معنى قول الشاعر :

لا مال إلا العطف تُوزره
أم ثلاثين وابنة الجبل
لا يرتقى الترف في ذلاله
ولا يعدى تعتيه عن بكل

فضحك الاصمى وقال :

عبرته نطفة تصنعها
ليصب تلقى مواقع السبل
أوجبة من جناة أشككة
إن لم يرغها بالقوس لم تُسبل

فادبر الأرابى وهو يقول : تالله ما رأيت كالـيوم عضلة ! ثم اتشدنا الاصمى القصيدة لرجل من بني عمرو بن كلاب أو قال من بني كلاب (٤٨) .

فقرع الأرض بمحجنه وهو لا يتكلم ، ثم انشده آخر يصف ليلة :

كان شميظ الصبح في آخرها
يلاء يفتى من طالبة خفسير
تخال بقاياها إلى أمار النجى
تمد وشيم فوق أردية الفجر

فقام كالمجنون مصلتاً سيفه حتى خالط البرك (٤٩) فجعل يضرب يميناً وشمالاً وهو يقول :

لا تُفرغن في أذى يدها
ما يستفز فأريك فقدما
إني إذا السيف تولى ندما
لا أستطيع بعد ذاك ردها

الفرق واضح والخلاف بين ما هنا وما هناك بعيد ، فإن شئنا أن نرد ذلك إلى شيء لم نجد إلا ما قدمناه ، وهو أن قصة أبي ملى القالى واحدة من أخبار - تليق باسم الاصمى - رواية اللفه الكبير - لم تمتد إليها أصابع الناس فبقيت بالصورة التى يريدها العلماء المتشبتون . والاصمى في هذا الجانب لا يبارى ، ولم ير أحد ندأ له ، فلم يكن عجيباً أن يقصده الأعراب - كما اعتاد هو أن يقصدهم -

(٤٨) قال أبو علي قال الاصمى : البرك أهل الحواريقة ما بلغت ، وقال أبو مبيدة : البرك الإبل البرقة وقال أبو عمرو : البرك ألف بعر .

(٤٩) الأمانى : ٢ : ٢٦٥ وهذه الرواية نفسها موجودة بخلاف قليل في مراتب التحوين ٥١ : ٥٢ .

(٤٨) قال أبو بكر : هذا مصنف رجلاً خلفاً لجا إلى جبل وليس معه إلا قوسه وسيفه والسياف هو العطف ، وقوله : « أم ثلاثين وابنة الجبل » يعنى كثرة فيها ثلاثون سهماً ، وابنة الجبل القوس لأنها من نبع والنبع لا يثبت إلا في الجبال ، الترف : الترفى ، واللالل : ما أحاط بالقبض من أمثله ، والمصرة : اللجأ ، والمصبب : كالتشق يكون في الجبل ، والسبل : المطر والجنة : ما اجتنى من الثمر ، والأشككة : سدر جبلى لا يطول ويحمل ثوبين من الشق أحمر وأبيض ، يرفها : ياتمسها ، والفضلة : الأثر العظيم .

اصمعي تم فضع يدك على موضع موضع من
الفرس . فوليت ، فأخاطت بالذي القرس
ووضعت يدي على ناصيته فحطمت أقول هذا
اسمه كذا حتى بلغت حافره ، فامسر لي
بالفرس ، فكتت اذا أردت أن اغيظ أبا عبيدة
ركبت الفرس وأبنته » (٥٠) .

وبفض النظر عما في هذه الرواية من صفار
حتى لتوشم أن تشي بوضعها أو بوضع نهايتها
على الأقل - لأن أبا عبيدة ترك بفسداد حتى
ليتعذر على الأصمعي أن يركب اليه بالفرس -
فاتها فذكر دائماً شيئاً ما يروى عن نجاش
الأصمعي في التخلص من خصومه . ومثلها
كثير لا يجدي إيراد ، والرجل فيها أحد
الثين : أما حافظ ويعبر عن حفظه بأحسن
مبارة ، وأما شاعر ويصغر عن طبع لا يحُدُّ
منه قصور خيال .

وعلى ذلك النحو ملا مجالس الرشيد كلها -
الا لمجسلي الأسرة والنظر ، فهما من المجالس
الخاصة - وخالف العلماء والفقهاء والأدباء ،
واستمع إليهم واستمعوا اليه وناقشهم
وناقشوه ، وقلمنا غلبوه لأنه كان يبدو عارفاً
بكل شيء (٥١) . ويكون الرشيد دائماً رئيس
كل مجلس ، والمدير لدفة الباشات والكلام
فيه ، فلا يتحدث أحد من الحاضرين إلا بإذن
منه ولا تجرى المناظرات إلا بموافقة ، وبعد
سؤال يلقى هو بنفسه على أحد الحاضرين
أو على جماعة منهم أو عليهم جميعاً (٥٢) .
ومن سقط القول أن نزم أن الأصمعي لم
يشر أحداً ولم يؤب عليه أنسلاً ، بل لا بد من
الاعتراف بأنه كان حجر عثرة أمام الكثير

والآن علينا أن نتبع الأصمعي في بغداد طوال
الخمس عشر عاماً التي قضاهما نديماً ومعلماً
للرشيد . ولنبادر فنقول أنه يصعب كثيراً أن
نفرق بين ما قام به فعلاً وما نسب إليه بالحكايات
تختلط بالتاريخ ، والأخبار منه تشتجر بالواقع
وتختلط بما لا يكاد يُصدق . لكن هناك خطأ
بارزاً يمكن تتبعه في ضوء ما وقع للبرامكة ،
وقد ظهر بوضوح أنه كان هناك حزب عربي
داخل قصر الخلد يقود الرأي فيه الفضل بن
الربيع حاجب الرشيد وزوجه زبيدة التي كانت
تعد العدة لولدها محمد الأمين كي يخلط أباه ،
في حين كان الشيعة - يمثلهم الفضل
البرمكي وأخوه جعفر - يتحجبون إلى عبد الله
المامون ابن «مراجل» الجارية ويشيدون دائماً
بكفاته وجهده على الرغم من صغر سنه .

ولقد كان لا بد للأصمعي من أن يظهر الأرض
التي يدب فوقها في بغداد ، بادئاً بابي عبيدة
الذي لم يقتنع بما تصح به من جانب الفضل
بن يحيى البرمكي . ويبدو أن الظروف أسفته
حين جمعه أحد المجالس - قبة اجتيازه
امتحان القبول - بمنافسه في حضرة الفضل
بن الربيع (٥٣) وقد بدأ الفضل فسأل الأصمعي :
كم كتابك في النخل ؟ فلما أجاب بأنه جلد واحد
وجه السؤال نفسه إلى أبي عبيدة فأجاب
بقوله : خمسون جلدًا .

قال الأصمعي « قاسم بأحشار الكتبايين
وأحشار فرس ، وقال لأبي عبيدة : اقرأ كتابك
حرفاً حرفاً وضع يدك على موضع من الفرس !
فقال أبو عبيدة : لست ببيطار ، وإنما هذا شيء
أخذته ومعه من العرب . فقال لي : يا

(٥١) في بعض الروايات الأخرى أنها كتبت حضرة الرشيد ، كما كانت حضرة الفضل بن يحيى - راجع وفيات الأعيان
٢ : ٣١٧ والأصمعي ، حياته وآثاره ٢٧٢ .

(٥٢) نزعة الأدباء ١٢٠ ، ١٢١ وتاريخ بغداد ٩ : ٤١٥ .

(٥٣) في تاريخ بغداد ١٠ : ١٧٧ قال طيب « قدم الأصمعي ببغداد وإقام فيها مدة ، ثم خرج منها يوم خرج وهو أعلم منه
حيث قدم بالمعاليق مضاعفة » .

(٥٤) الأصمعي ، حياته وآثاره ١٧٤ .

قال : يا مسروق ، أي شيء معك ؟ قال :
ألف دينار . قال : ادفنها له (٥٥) .

ثم لا يكون بعد ذلك إلا أن يقول الخليفة
وقد تمكن السمر منه تماماً « لاجس لدينا
لا يكون فيها مثلك يا أصمعي » (٥٦) . ويظهر
بامعجاب اسحاق الموصلي صديق الخليفة
القرب - ويضطره إلى أن يقول « عجائب
الدنيا معروفة ممدودة منها الأصمعي » (٥٧) .

على أننا إذا تابعناه أو قصصنا أخباره
وصدقناها ، كان علينا أن نعترف بأن وصف
اسحاق له لم يجاوز الحقيقة ، واستطاع
بزيادة والفضل بن الربيع وعيسى بن جعفر
العباسي - شقيق زبيدة - أن يكون سياسياً
ينجح في السياسة قدر نجاحه في الرواية وإنشاد
الشعر (٥٨) وتقييد اللغة ، بل لعله في السياسة
كان أكثر سداداً وتوثيقاً . فمن ناحية استطاع
أن يقف للرشد في وجه الذين رشبوا في البيعة
لعبد الله المأمون ، واظهر الأيمن بهذه البيعة ،
على أن يخلقه المأمون . ومن ناحية أخرى
استطاع أن يلفت نظر الرشيد إلى أن آل برمك
استولوا حقيقة على كل شيء داخل القصر
وخارجه ، وأنهم يفعلون الأفاعيل وينشرون في

من أصدقاء البرامكة (٥٩) والشعوبية ، ووجد
من شعراء البلاط العرب من أثار حقيقته كالعباس
بن الأحنف ، ومن غاظه كمسروان بن أبي
حفصة . ولقد استحوذ على الرشيد ، بخاصة
في مجلس المصاحبة حيث يطيب السمر دون
أن تتسع الدائرة ويكثر الزوار ، ذكر ذلك
المؤرخون مفرين بأنه كان أشهر إقطاب الجند
والهزل في البلاط العباسي .

وعلى مدى الأيام لم يستطع الرشيد الحب
للجد والهزل فمافقته طويلاً ، ووي أنه غاب
منه شيئاً فلما رآه قال له : كيف أنت بعدنا ؟
فاجاب الأصمعي : والله يا أمير المؤمنين
ملاقتني بعدك أرض (٥٤) .

كما روي أنه كان يسمح له بالدخول عليه
في أي وقت ، فيقابل به بلايس بيتسه أو بنير
ملابس . يحكي هو أنه داخل عليه ذات مرة
« وهو في الفراش منغمس كما ولدته أمه فقال
لي : يا أصمعي من أين طرقت اليوم ؟ - قال -
قلت : احتججت ! قال : وأي شيء أكلت
عليها ؟ قلت : سكباجة وطباجة . قال :
رميتها بحجرها ، هل تشرب ؟ قلت : نعم
يا أمير المؤمنين .

استقى حتى ترانسي مائلاً
وترى عمران ذبي قد خرب

(٥٣) من هؤلاء اسحاق بن إبراهيم الموصلي ، الذي اعتاد الأصمعي أن يشده إشعاراً في اللوسية ويروي هو عنه كثيراً قبل أن يفسد ما بينهما ، وقد وصفه الأصمعي بأنه أحقق منا بصيد الدرام - الأثافي ٥ : ٢٢٢ ، ٢٨٦ ، ٣٩٦ .

(٥٤) نزهة الألباء ١١٩ ويريد بلانتي أرض استقرت بي .

(٥٥) العقد الفردي ٦ : ٣٣٧ ، والمعروف عند الألباء بأن الأصمعي لم يقرب الخضر قط !

(٥٦) ديوان أماني لابن أبي طلال الفسكري ٢ : ٢٠٤ ط . القاهرة ١٣٥٢ .

(٥٧) الزهر ٢ : ٤٠٤ .

(٥٨) من الروايات التي تذكر هنا واحدة تجدر جسد الرشيد بين التمرس له في الشعر والرشيد نفسه صاحب التحذير
(تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٦) وأخرى سعاد أماني (شيطان الشعر) وردت في مراتب النحويين ٥٤ .

(٥٩) في مناقرة من مناقرة قال له الأحمر الكوفي « ما تعرض لك في اللغة إلا مجنون » راجع مراتب النحويين ٥٤ .

الناس الاقارب ، بل انشد بعد أن صرح
بخصامه لهم :

إذا ذكر الشريك في مجلس

أضاعت وجوه بني برمك

وإن ثلثت آية عندهم

أتوا بالأحاديث عن مَزْدَك^(١١)

ولسنا نزع ان الرشيد استجاب للأصمعي
- ولغيره من عرب القصر فوراً وإنما جعله
الشك في اموره يثنيه الى الهمس والايام ،
ثم اثاره ما سمع فأخذ يتغير على البرامكة .
وفي عام ١٨٧ كان قد أتم كل شيء ، وأمر ابن
شاهك - ذات صباح - بمراقبة الرصافة
للقبض على آل برمك حالاً تصدر أوامره في
اية ساعة من ساعات النهار او الليل .

وانقضى النهار ونام الأصمعي - على ما
تحكى أخبأه - وفي ساعة متأخرة من الليل ،
أرسل اليه الرشيد ، يقول « فجئت وأنا لا
أدري ما الخبر فوجدته يتحضر كالوحيث
المفترس ، فلما رأيته قال : اجلس ! فجلست ،
ثم قال : تقدم وارفع الغطاء عن هذا الوعاء .
فتقدمت ورفعته ، فوجدت فيه رأس جعفر :
فجاشت نفسي ، فقال : يا أصمعي

لو أن جعفر خاف أسباب الردى

لنجا بمهجته طميرٌ مُجَجَّم

ولكان قد حذر المنون بجيلا

يرجو الحاق به المقاب القَتَم

لكنه لما تقارب يومٌ
لم يبلغ الحدان عنه مَجْجَم

فسكت ولم اتكم ، فقال : الحق باهلك يا
أصمعي ! فخرجت وقد علمت بأنه دعائي في
تلك الساعة لكي ينشدني هذه الأبيات التي
نظمها حتى اذيعها على لسانه » (١٢) .

فتعثر الى الباب دون أن ينيس ، ولم
يفرغ روعه الا وهو على الباب الخارجي ،
فانفلت بعدو وقد نسي برذوته . ولما
تذكره وهو في منتصف الطريق ابنى أن يعود
خشية أن يؤخذ ، غير أنه أخذ يفكر بانه
فيذا له كان الخليفة أراد باستدعائه أن يكشف
عما كان من أمر تعريضه بجعفر ودسه لسان
آل برمك ، من يدري ! وربما أحب أن يجعله
يروي للناس هذه الأبيات التي انشدها أمامه
حتى يدرك من يدرك أنه لم يكن غافلاً - كما
الهم بذلك - وإنما كان ينتظر تقارب اليوم
الرهيب (١٣) .

وسرعان ما وجد نفسه ينظم - على ما
يقول السري - (١٤) أبياتاً متشابهاً فيها من
بقية البرامكة ، وقد انتهى الى أن النكبة كان
من الضروري أن تقع لانها نتيجة منطقية لكل
حسابات الضرر .

أيها المضرور هل لك

عبرة في آل برمك

غرههم عن قدر الله

حساب المشتت مرك

عبرة لم تعرضها أُر

ست ولا قبل أب لك

(١٠) صفي الاسلام ١ : ٧٢ ط . التهفة العرية (السابعة) يوثق ان الاصمعي في التاريخ الطق يرفض هذا الاتهام لان
كثير السلم يشره حرام .

(١١) اخبار النعمان البصريين ٦٦ .

(١٢) الاصمعي ٢٢٧ .

(١٣) اخبار النعمان البصريين ٦٦ .

فالتفت إليه نصر بن علي الجهضمي وقال :
أيها الرجل ، أبق على نفسك من العين . فكف
الاصمعي « (٦٥) » .

ولما الرواية الثانية فقد أوردها أبو الفرج
ليبين فيها كيف اشتدت وطأة اسحاق الموصلي
على ذلك التذم الذي طالما أحبه واحترمه
وروى عنه ، قال « كان اسحاق يأخذ عن
الاصمعي ويكثر الرواية منه ثم فسد ما بينهما
فهجاه اسحاق وتلبه وكشف للرشيده مايبه
واخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه ، وإن
الصنيعة لا تترك عنده ، ووصف له أبا عبيدة
معمّر بن المثنى بالثقة والصدق والسماحة
والعلم . وقمل مثل ذلك للفضل بن الربيع
واستعان به ، ولم يزل حتى وضع مرتبة
الاصمعي وأسقطه عندهم ، وانفلدوا الى أبي
عبيدة من أقعده « (٦٦) » .

ويلحق بهذه الرواية بيتان من الشعر
أوردهما ابن خلكان (٦٧) في صدد هذه الحملة
المسورة التي شنّها اسحاق على الاصمعي ،
وفيها يقول مخاطباً الفضل بن الربيع :

عليك أبا عبيدة فاصطنعنه

فإن العلم عند أبي عبيدة

وأثره وقدمه عليه

ودع عنك القريد بن القريده

ولما الرواية الثالثة فهي عن حماد بن
اسحاق الموصلي وفيها يقول من أبيه « انتبعت

ثم لا ندرى ماذا حدث بعد ذلك تماماً ،
أترى لحق الاصمعي بأهله في البصرة من فوره
أم تنكأ فبقى في بغداد ؟ هناك أربع روايات إن
كانت تدل على شيء فعلى أن الرجل ظل في
كنف الرشيد زمناً ، وأكبر الظن أنه شهد
تحوله من مجلس المصاحبة الى أمور الدولة
من سهر على الأمن وفزو للروم وحج البيت
الحرام ورعاية ولديه على النحو قرره .

أما الرواية الاولى فيمكن تحديد زمنها بأول
بروغ لنجم الحسن بن سهل كقائد موفق في
أواخر أيام الرشيد الذي عاش نحو ست
سنوات بعد النكبة ثم مات ، وهي مأخوذة من
معاصر للاصمعي اسمه أحمد بن عمر بن بكر
النحوي ، وقد ذكره القفطي (٦٨) ، يقول ابن
بكر « لما قدم الحسن بن سهل العراق ، أحب
أن يجتمع بين جماعة من أهل الأدب ، فاحضر
أبا عبيدة والاصمعي ونصر بن علي الجهضمي
وحضرت معهم ، فابتدأ الحسن فنظر في رفاع
كانت بين يديه للناس في حاجاتهم ، ثم أفغنا
في ذكر الخفايا . فذكر جماعة ، فالتفت أبو
عبيدة وقال : ما الغرض أيها الأمير في ذكر من
مضى ؟ ها هنا ما يقول انه ما قرأ كتاباً قط
فاحتاج الى أن يعود فيه ، ولا دخل قلبه شيء
وخرج عنه . فالتفت الى الاصمعي ،
فقال : إنما يريدني بهذا القول ، والأمر في ذلك
على ما حكى وأنا أقرب اليه ، قد نظر الأمير
في خمسين رقعة وأنا أعيدها ما فيها وما وقع
به على رقعة رقعة . فاحتضرت الرفاع ،
فقال الاصمعي : سأل صاحب الرقعة الاولى
كلها واسمها كذا ووقع له بكذا ، والرقعة الثانية
والثالثة حتى مر في ثيف وأربعين رقعة ،

(٦٥) الألباء ١ : ١٦٦ .

(٦٦) نزعة الألباء ١ : ١٦٦ .

(٦٧) الألباء ٥ : ٣٨٦ .

(٦٨) وفيات الأعيان ٢ : ٣٢٩ .

الفضل بن الربيع أحياناً كان الأصمعي انشدنيها
في صفة فرس :

كأنه في الجُلِّ رهو سامي
مشمثلٌ جاء من الحِمَام
تسور بين السرج واللجام
سور القطامي الى اليمام

قال - ودخل الأصمعي فسمعني
انشدتها ، فقال : هات بقيتها . . فقلت له :
الم تقل أنه لم يبق منها شيء ؟ فقال : ما بقي
منها الا ميوتها . ثم انشد بعد هذه الايات
لثلاثين بيتاً منها ، ففاظنني فعله ، فلما خرج
عزفت الفضل بن الربيع قلة شكره لعارفة
وبخله بما عنده . ووصفت له فضيل أبي
عبيدة معمر بن الثني وعلمه ونزاهته وبذله
لما عنده ، واشتماله على جميع علوم العرب .
ورغبته فيه ، حتى أنفذ اليه مالا جليلاً
واستقدمه ، فكانت سبب مجيئه به من
البصرة « (١٨) .

وأما الرواية الرابعة فبطلها شخص يدعى
عطاه الملك - على ما يروى أبو الفرج - (١٩)
جمع نفرًا من أهل البصرة وذهب بهم الى أبي
الأصمعي « فوجده ملتفًا في كسائه نائمًا في
الشمس ، فركضه برجله وصباح به :
يا قُرَيْب ، قم واركأ فقال له : هل لتيت
أحدًا من أهل العلم قط ، أو من أهل اللغة ،
أو من العرب ، أو من الفقهاء ، أو من المحدثين ؟
قال : لا والله . قال : ولا سمعت شيئاً ترويه
لنا أو تشدناؤه أو تكتبه منك ؟ قال : لا والله .
فقال لمن حضر : هذا أبو الأصمعي
فانكحوهوا لي عليه وعلى ما سمعتم منه ، لا
يقل لكم غداً أو يعده حدثني أبي أو انشدني

أبي ، ففضضه - قال الفضل - (٢٠) ثم مرض
الأصمعي وكان الحال بينه وبين اسحاق
الموصلي انفرجت ، فعاده أبو ربيعة وكان
يرغبني الأدب ويُبَيِّرُ أهله ، فقال له الأصمعي
أقرضني خمسة آلاف درهم ! فقال : أفعل . .
فأي شيء تشتهي سوى هذا ؟ فقال : أشتي
أن تهدي اليّ قصصاً حسناً وسيفاً قاطعاً وبرداً
حسناً وسرجاً محكياً . فقال : أفعل ! وبعت
بذلك اليه لما عاد الى منزله ، وبلغ ذلك اسحاق
فقال :

أليس من العجائب أن قرداً
أصميحاً باهلياً يستطيع
ويزعم أنه قد كان يفتي
أباً عمرو ويسأله الخليل
إذا ما قال قال أبي عجبنا
لما يأتي به ولما يقول
وما إن كان يدري ما دِيرُ
أبوه إن سألت وما قيل
وجلله عطاه الملك عاراً
تزول الراسيات ولا يزول
نصحت أباً ربيعة فيه جهدي
وبعض النصيح أحياناً قيسيل
فقل لأبي ربيعة اذ عصاني
وجار به عن القصد السيل
لقد ضاعت برودك فاحتسبها
وضاع القصص والسيف الصقيل

(١٨) الألفاني ٥ : ٢٨٦ .

(١٩) الألفاني ٥ : ٢٨٧ .

(٢٠) هذا استطراد من أبي الفرج ولعله يقصد ابن الربيع .

الأصمعي من وجهة نظر الماوراء النهرية

سمعت العلماء المتزمطين الذين لا يجدون مكاناً لهم في الحكايات الشعبية .

وتروى الأخبار أن المأمون - بعد القضاء على أخيه محمد الأمين - أوسل إلى الأصمعي يستنعيه إلى بلاطه ، ولكنه اعتذر محتجاً بمجزه وضعفه وبعدم صلاحيته لمناذمة الخلفاء (٧١) ، وقيل أنه استجاب له بدليل حضوره أحد مجالس الحسن بن سهل بعد أن أصبح وزيراً للخليفة . ويتساق هنا خبر الخمسين رقعة التي أعاد ما فيها وما وقع به الحسن عليها أمام أبي عبيدة ، لكن سكوت الأخبار عن فئشان الأصمعي قصر الخلد - ولا يعقل أن يوجد في بغداد ثم لا يتصل بالخليفة الذي استلمها أكثر من مرة - يخفض هذا جميعه ويقرر أن الرجل لزم مجلسه في البصرة فبعث صورته التي 'أحكيم' تطهيرها في الكتب العربية الجادة .

فتارة هو « شديد التآله لا يفسر شيئاً من القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير أو اشتقاق في القرآن وكذلك الحديث ترجيحاً » وكان لا يفسر شعراً فيه هجاء ، ولم يرفع مسن الحديث إلا أحاديث يسيرة « (٧٢) » .

وتارة أخرى هو « من أولق الناس في اللغة وأسرع الناس جواباً » (٧٣) .

وتارة لثالثة هو شاعر بارز ونحوي كبير ، قال الإخفش « ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي وخلف ! فقلت : أيهما كان أعلم ؟ فقال : الأصمعي لأنه كان نحويًا » . لكن البرد يقرر أنه كان دون أبي زيد - منافسه - بعد أبي عبيدة - في النحو على الرغم من أنه لا يعرف مثله في اللغة وله فيها يد فراء (٧٤) .

ومسج كان البردون زيشاً
له في إثره جزعاً سهلاً

وأما خمسة الآلاف فاعلم
بأنك غبتها لا تسقيلاً

وأن قضاها فتصراً عنها
سائق دونه زمن طويلاً

والروايات على هذا النحو مضطربة ، لكنها أقرب إلى أن تكون نكتات تكشف من الاهتمامات الروحية لكل من الشيعيين والعرب ، وربما دلت بشكل أو بآخر على إبعاد المركبة التي خاضها الأصمعي من أجل تثبيت قدمه وفرض شخصيته على البلاط الرشدي . ومن ناحية أخرى يظهر من خلالها بعض أطوار الحياة التي تثير تصوراً يكاد يطابق الاتجاه الذي سارت فيه حياة الأصمعي ، منطلقاً من التاريخ حتى أصبح من محصلات المأثور الشعبي . فهو يستغل الوقائع التاريخية - برغم أنها في عمومها لا تكون موضوعاً محلياً - ويضيف ما يعتقد أنه لا يد يحدث ، ويعدل ما كان يود ألا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصيين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة ، مع التسليم بأن القاص - بطبيعة عمله - لا يجب أن يتعامل مع شكل جامد أو مجرد أو أجوف وهو يستغل الجوانب البارزة والوقائع المشهودة . ولعلنا من هنا نفهم لماذا انطقت حياة الأصمعي بعد تكة البرامكة وقد جاوز الستين بسنوات مع أنه عاش بعد ذلك أكثر من عشرين سنة أو نحوها ، فقد رجع إلى البصرة للتدريس في مسجد الجاهج ، وانخذ

(٧١) وليات الأمان ٢ : ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٧٢) مراتب النحويين ٤٨ ، والزهر ٢ : ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٧٣) حقائق النحويين والفقهاء ١٨٦ ، والزهر ٢ : ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٧٤) نزهة الألباء ١١٢ ، والزهر ٢ : ٢٥٠ ، ٢٦٨ .

الناس رواية وأقدرهم على التصوير ، وبلغ في سرد النواذر مبلغاً لم يصل إليه أحد ، حيث نوع فيها ووسّع . مما يجعلنا نتفقد أن جانباً منها كان من صنعه ، بخاصة هذه التي تبعده من اللغة ونقل الأشعار ونقدها . وقد لاحظ كثير ذلك من قبل ، حتى أن العلامة أحمد أمين يقول عارضاً للأصمعي « أما في النواذر والملاح وما يحكى عن الأعراب فيرخى في ذلك لنفسه العنان ، وإذا وجد الحال يستدعي قولاً ظريفاً أو ملحاً تزيد فيها أو اخترعها ، ولا يرى التساهل في ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به من التقوى » (٧٨) .

ولسنا نبيد على أي حال إذا زمننا أن وجود الأصمعي في بغداد - وقد جلس للمنادمة ومال إلى أن يتزبد - هو الذي ملا بغداد الناشئة بملح الأعراب ونواذرهم وحكايات عشقتهم وزواجرهم وما يجري هذا المجرى . ذكر أنه التقى أعرابياً فسأله : أتهم إسرائيل؟ فأجاب : إني أذن لرجل سوء . فعاد يقول : أفتجسر فلسطين ؟ فقال : إني أذن لقوى (٧٩) .

وتلك ملححة يسيرة قد تتعارض مع ما يعرف من الأعراب من ذكاء وقدر على الاتصال - بكلامهم - بالعقول السليمة (٨٠) ، لكن الحكاية التالية تبين إلى أي مدى استغل الأصمعي « واقع » الأعراب ما تلقطه منهم ، يقول « دخلت على هارون الرشيد وبين يديه بكرة فقال : يا أصمعي أن حدثتني بحديث في المعجز فأضحكتني وهبتك هذه البكرة ! قلت : نعم يا أمير المؤمنين ، بينا أنا في صحاري

وإبلخس السيوطي موقف الأصمعي في النهاية أو يرسم لنا صورته فيستعين بإبسن جنى اللقوى ويقول « وهذا الأصمعي وهو صناجة الرواة والنقلة ، وإليه محط الأعباء الثقيلة ومنه تجبى الفقر والملاح ، وهو ربحانة كل مفتيق ومصطبيح كانت مشيخة القسراء وأماثلهم تحضره وهو حديث لأخذ قراءة نافع عنه ، ومعلوم قدر ما حلف من اللغة فلم يثبتته ، لأنه لم يقو عنده إذ لم يسعفه . ثانياً إسفاف من لا علم له وقول من لا مسكة به أن الأصمعي كان يريد في كلام العرب ويفعل كذا ويقول كذا ، فكلام معفو عنه غير معبوء به ولا منقوس مثله ، حتى كأنه لم يتاد إليه توقفه من تفسير القرآن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٧٥) .

أجل تلك كانت صورة الأصمعي الجسادة حتى توفي (٧٩) ، ولم يزل منها المناوشات الجاحظة له وحملاته عليه - على ما سنرى - وهي أبعد ما تكون من الصورة التي تعزى بها المأثورات الشعبية ، وبين الصورتين يظل الرجل محتاجاً إلى إعادة النظر والتقويم .

(٥)

يقول الأصمعي « وصلت بالملاح وأدركت بالقرب » (٧٧) وفي هذا منتهى ما نرجوه لظاهر الملاح البارزة لذلك الراوية الفيد ، وتلك الملاح مهمما تختلف فيها الآراء تبدو مثيرة للخيال ، فإن فمناها بما رويناه حتى الآن من التاريخ والحكايات ، بدأ الأصمعي أوسع

(٧٥) الزهر ٢ : ٤١٥ ، ٤١٦ .

(٧٦) هناك خلافات حول سنة وفاته ، فمن قال سنة مشروماتين ، وقال سنة ثلاث عشرة ، وقال سنة سبع عشرة وهو الأقرب - راجع نزهة الألباء ١٢٢ ، الفهرست ٨٢ .

(٧٧) العقد الفريد ١ : ١٢ ، ٢٠٨ : ٦ ، ١١٨ ويروى « وصلت بكلمة وثلت بالقرب » .

(٧٨) فصحى الإسلام ٢ : ٣٠١ .

(٧٩) العقد الفريد ٣ : ٧٥ .

(٨٠) راجع زهر الألباء للحصري ٢ : ١١ .

الاصمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية

لقوية بنغر منها الاصمعي وتجزوات يرفضها على قاعدة أنه لا يجوز إلا أفصح اللغات (٨٧) ، والا فلنقارن هذه بما أورده عنه القائل (٨٨) ، وما أورده السيوطي في كل كتابه « المزهر » .

والواقع أن السيوطي - على ما يثبت - كان من أكثر الذين تحمسوا للاصمعي الجاد ، وقد ساءه ما اتهم به فنقل عن أبي الطيب اللغوي قوله « فاما ما يحكى العوام وسقاط الناس من نوادر الأعراب ويقولون هذا مما اختلفه الاصمعي ، ويحكون أن رجلاً رأى عبد الرحمن ابن أخيه فقال : ما فعل عمك ؟ فقال : قاعد في الشمس يكذب على الأعراب . . فهذا باطل ، وكيف يقول ذلك عبد الرحمن ولولا عمه لم يكن شيئاً مذكوراً » (٨٩) ، علماً بأن أحداً من خصميه الكبار لم يذكره بالتزوير والكذب . ومثل ذلك لا يقدم شيئاً في مجال الطعن أو التوثيق داخل الحدود الشعبية التي تحركت فيها شخصية الاصمعي ، من غير أن تضع في تقديرها أن الاصمعي الجاد شيء لا خلاف حوله ولا يطعن فيه إلا الشعوبيون والاصمعي النديم شيء آخر يجد فيه الشعوبيون ما يريدون وبضيقون إليه ما يشوه صورته ويهول فضله ، فهذا لا يطمس وجوده ولا يكشف نوره ، بل على العكس يشرى أسبابه ويؤكد حضوره .

واذن فالاصمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية يعطل حكايات ورواية نوادر ، ولكن بصورة تخالف الصورة أو الصور التي صنعها هؤلاء الذين انتفخوا بأرائه واثبتوها من امثال البرد وأبي عبيد القاسم بن سلام والقالي

الأعراب في يوم شديد البرد والريح ، اذ أنا بأمرابي قاعد الى أجمة قد احتملت الريح كساءه فالتفت على الأجمة وهو عريان ، فقلت له : يا أمرابي ما أجسك ها هنا على هذه الحال ؟ فقال : جارية واعدتها يقال لها سلمى اني منتظر لها . فقلت : وما يمنعك من أخذ كسائك ؟ قال : العجز يوقفني من أخذه ! قلت له : فهل قلت في سلمى شيئاً ؟ قال : نعم . قلت له : اسمعني لله أبوك ! قال : لا اسمعك حتى تأخذ كسائي وتقبه علي - قال - فأخذته ، فالتفت عليه ، فأنشد يقول :

لعل الله أن يأتي بسلمى

فيطبعها ويلقيني عليها

ويأتي بعد ذلك سحاب مزن

يُظهرنا ولا نسمى إليها

فاستضحك هارون حتى استلقى على ظهره ، وقال : خذ البكرة لا يورك لك فيها (٩٠) .

ومن قبيل ذلك ما أورده ابن الأنباري والخطيب البغدادي من الأعرابي ذي الستة والتسعين عاماً وكان مع ذلك يعشق ، وغيره كثير نراه مبثوثاً عند الأبشيهي وابن عبد ربه والحصري والنويري وابن عرب شاه وعبدالله ابن أحمد الربيعي وغيرهم ، ويأخذ أشكالاً في التمييز لا تشبه من ناحية عبارة الاصمعي الوجزة المحكمة ولا تخلو من بعض أخطاءه

(٨١) القند ٣ : ٩٧ ومن الغير أن نلصقها بالريمية أمور الأول قوله « صحاري الأعراب » بلا تعديد وذلك لما لم يحدد الاصمعي المطلق ، والثاني الأولية التي سؤال الأعرابي مما قال في سلمى من شعر ، والثالث خطأ أو تجويز لا يرصاه كلوي في قوله « يوقفني » والرابع اشارته الى الطفيلة بقوله « هارون » .

(٨٢) مراتب التحوين ٩٦ .

(٨٣) الامالي ١ : ١١ ، ١٤ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ١٠١ والجوهر التالي بصفة خاصة صفحة ٢٦٧ .

(٨٤) مزكر : المزهر ٢ : ٢٠٤ وقابل ذلك بما ورد في مراتب التحوين ٩٦ وفي معجم الانبياء ٧ : ٥ . قال طه : سمعت ابن الأعرابي يقول في كلمة رواها الاصمعي سمعت من ألف أعرابي خلاف ما قال الاصمعي .

الناس يتداولونها في عصره ، حيث تشابهه فوائح القصص عند ابن القفيع وعند الأصمعي ، ففي كلبية ودمنة « نرى كل قصة تبدأ بكلمة قال ديشليم الملك ليديا الفيلسوف أو قال دمنة .. كما يبدأ الأصمعي في كل نادرة من نواتره بقوله : رأيت اعرابياً أو حدثني احد الاعراب » (٨٨) . وهذا مع الانصاف لكلا الرجلين غير صحيح لأسباب عدة ، أهمها ان الأصمعي لم يؤثر عنه أنماط على كلبية ودمنة ، فضلاً عن أن صاحبه كان من الحمراء ومن ناحية اخرى كانت المادة حتى قبل الأصمعي ان يساق كل خبر على نحو ما روي به النوادر الأصمعية ، بل ان أغلب المرويات - خارج دائرة القصة - تبدأ دائماً بقال فلان أو سمعت من فلان أو حدثني فلان ونحو ذلك .

أما الشيء الذي ينبغي أن ندل عليه هو ان هذه النوادر قد تكون بداية حقيقية للمقابلة التي وجدت أصولها في « أحاديث » ابن دريد ونقل بعضها في أماليه أبو علي القالي ، أو ان نشنا الدقة قلنا ان نوادر الأصمعي عسماً هزت عرش القصة الوعظية التي كانت تشغل « مجالس الذكر » المعروفة ، أخذ ابن دريد على عاتقه أن « يهذب » النوادر لغوياً ليثبتها القالي في كتابه ، ويأتي بعد ذلك بدفع الزمان - الذي ولد سنة ٣٥٨ هـ وعاش أربعين سنة فقط - ليضع القصص القامية التي جعلت « الكدية » موضوعاً لها . ولم يكن عجباً أن ينسب بدفع الزمان هذه القصص الى عيسى ابن هشام ولا أن يحكى هذا كل النوادر ويحشو كتاباته بقطع شعرية من نظمها كما كان الأصمعي

والسيوطي ، واللذين وصداً غريبه ونواتره من أمثال ابن دريد والجوهري والأزهري وابن سيادة والزمخشري والبريدى والفروزي بادي وابن منظور ، وعند هؤلاء ان الأصمعي يحرر في اللغة لا يعرف له فيها مثيل (٨٩) . روى ابن التوزي قال : « خرجت الى بغداد فحضرت حلقة الفرس^١ ، فرائته يحكى من الأعسراب ويحتشد بشواهد ما كان اصحابنا يفتلون بعضها ، فلما انس بن قال لي : ما فعل أبو زيد ، قلت : ملازم لبيته ومسجده وقد أسس^٢ . فقال : ذاك أعلم الناس باللغة وأحفظهم لها ، ما فعل أبو عبيدة ؟ قلت ملازم لبيته ومسجده على سوء خلقه . فقال : أما أنه أكمل القوم وأعلمهم بأيام العرب ومذاهبها ، ما فعل الأصمعي ؟ قلت : ملازم لبيته ومسجده . قال : ذاك أعلمهم بالشعر ، وأتقنهم للغة ، وأحضرهم حفظاً » (٩٠) .

وليس بعد ذلك زاد لمستريد الأمر هذا وإليه ، فان ورد بحثه - حتى في الكتب المتخصصة - ان الأصمعي « كان منسوباً الى الخلاصة » (٩١) فإنا لا نميل ولا ينبغي ان يأخذنا الدهش ، بل ربما لو حاولنا ان نبريء الأصمعي من تلك الخلاصة لفقدنا في مجال القصة القصيرة عندنا رائدًا من روادها الأوائل ، وان ما بقي من كتابه « نوادر الاعراب » (٩٢) ليحل على أنه كان فاهماً المخطوط العامة للأقصوصة سواء عندما تثير معنى اجتماعياً معيناً أو تستهدف اللغة والاستماع .

ويرى بعض الدارسين ان الأصمعي متأثر في هذا الكتاب بنسخ « كلبية ودمنة » التي كان

(٨١) الأبناء ٢ : ٢٠١ .

(٨٢) مراتب التصوين ٤٨ .

(٨٣) الزهرى ١ : ١١٨ نقلاً عن ابن جنى في أحد أبواب خصائصه .

(٨٤) هذا الكتاب ليس هو كتابه « النوادر » الذي وضعه في اللغة ولغدها كجيشي بن يحيى راجع نزهة الألباء ٨٢ والنهرست ٨٢ ، ٨٣ .

(٨٥) الأصمعي ، حياته وآثاره ، ٢٧ .

رجال الدولة ويظفر بمطافئهم . وأكبر الظن أنه يعتمد مسئولاً أو يشارك في المسئولية عن كثير من الصور المحرفة التي رسمت للأدوين ، والتي دارت حول قدادة بعض ملوكهم ونهملهم أو جبن بمضهم مما لا يستقيم مع واقع التاريخ المحقق . هذا بالإضافة الى بعض رجال الجاهلية وحيواتهم ابطلا كانوا أو حكماء أو محاربين أو رجال دين ، مع « تكرات » متعاصرة اصل بهم ، كالكاس الذي مر به . وهو ينزح كثيراً ويتفنن بشعر العرجى الذى يقول فيه « اضاعونى وأى فتى اضاعوا » (٩١) وكالشاب الجميل الذى رآه فى حى الرُبذة وحوله الصبيان يتقاسمون فى الماء (٩٢) ، وكالبصرى الشرير البلى الذى يتعرض لحسد الناس حتى على الصلب (٩٣) ، وكالرجل اللثيم الذى احتال عليه بعض القوم حتى خدعوه وشربوا لبنه (٩٤) .

وتكفي هنا قصتان بطيما الأصمى لتتعرف عليه بالصورة التي تعرف بها عليه القصص - على الرغم من التصريح باسمه فى السند - الأولى وأقمة له مع جعفر بن يحيى البرمكى ، استدعاه يوماً فقال له : « يا أبا سعيد ، ألك ولد ؟ قلت : نعم ، أقر الله الأمير . قال : لحرث أم امهات أولاد ؟ قلت : لامهات أولاد . قال : ما أمانهن ؟ قلت ما بين الأربعين الى الثلاثين . قال : ليس هؤلاء ولد ، هؤلاء عبيد . هل لك فى جاروة نهبها لك فتطلب منها الولد ؟ قلت : نعم ، أقر الله الأمير . قال : قولوا لفلانة تخرج - قال - فطلع القمر بمشيء ؟ فقال : يا هذه ، أنا قد وهبناك لابى سعيد .

يفعل تماماً ، انما العجيب ألا يحدث ذلك وقد أصبح القصص المسمى - بفضل حكايات الأصمى - شافله الشاغل ، ومن لفلة أن تنسج على المنوال نفسه وتخل الأصمى ما تنسجه .

(٦)

وفى مجال تبويب تلك التوارد - وبعد أن ذكرنا أننا لا نفرق بين الصحيح والمنحول فتستوى كلها من وجهة نظر المأثورات الشعبية - نتبين ثلاثة أنواع تكشف عن شخصية الأصمى القاصة ومن موهبته التي تستطيع أن تضرب فى كل طريق . النوع الأول هو قصص الأعراب التي أطلنا الوقوف عندها ، والنوع الثانى قصص التاريخ أو فنقل قصص أولئك الذين عاشوا فى إحدى حقب التاريخ وأضفى عليهم الخيال ما شاء أن يضفى ، فأصبحوا إما شريين جداً وإما عقلاء لفنية وإما دهاة لا يشق لهم غبار وإما شعراء له هو معهم شأن أو لهم مع غيره شأن وهكذا ، والنوع الثالث قصص عن البخلاء رصد بعضها الجاحظ أو وضعها الجاحظ ونحلها الأصمى لا سيما أنه « كان بخيلاً ويجمع أحاديث البخلاء » (٩٥) .

ومن أشهر القصص التاريخية - ولتقبل هذه التسمية على نحو آخر (٩٦) - ما رواه عن الشخصيات التي التقاها كهرون الرشيد وولديه ، وكال برمك والفصل بين الربيع ، وكأعلام بنى أمية الذين شوه صورتهم - مع أنه كان أموى الهوى قبل أن يتعبد ليرضي

(٩٥) البلية ٢ : ١١٢ .

(٩٦) يعتمد الأصمى من الآلال الذين رووا أخبار العرب ، لكن خصه أبا مبيدة ، كان لوسج ، وما رواه الاثنان من الأخبار التاريخية يحتاج الى مراجعة وتصحيح - راجع الأصمى ، حياته وآثاره ٢٠٤ وما بعدها .

(٩٧) الآمالى ١ : ٤١٥ .

(٩٨) الآمالى ١ : ٣٧ .

(٩٩) العقد الفريد ٢ : ٣٢٦ .

(١٠٠) العقد الفريد ٦ : ١٧٨ .

الذي يرضي السامعين ، أو يرضيه هو في ضوء ثقافته والظروف المحيطة به .

اما القصة الثانية فقد حكيت في اكثر من من كتاب ، وفي كل كتاب تأخذ اطاراً مختلفاً من غيره من الاطر . ولعلنا اذا وازنا بين الرواية التي آثرها أبو الفرج والرواية التي اختارها أبو الحسن القفطي يمكن أن نشبين عن قرب كيف تغني عملية نقل التصورات والتجارب المختلفة من شخص ما الى ضرب من التنوع يزيد الحكاية طرافة . غير أننا اذا بدأنا باقرب مؤلف لمصرها وهو أبو الطيب الفسوي المتوفى سنة ٢٥١ - وقد آثرت الرواية بإيجاز - ترداد الرؤية وضوحاً وقوة .

من عبد الرحمن بن أخي الأصمعي عن عمه ، قال : « كنت عند الرشيد فدخل العباس بن الأحنف فقال : يا أمير المؤمنين ، قد عملت شعراً لم يسبقني الى معناه أحد . فقال : هات ! فأنشد :

إذا ما شئت أن تبصروا

شراً شيفاً يعجب الناس

فصورها هنا فصوروا

وصور ثم عابوا

ودع بينهم شبراً

فإن زاد فلا بأسا

فإن لم يدنووا حتى

تتري رأسهما رأسا

فكذب : وكلبها

بما قاست وما قاسى

فأرسلت عينيها ، فرق لها ، فقلت في نفسي اما أن تفوتني واما أن افجسه بها ، فقال : يا ابا سعيد ، هل لك في الفداء ؟ قلت : نعم ، أمر الله الأمير . فقال : هاتوا ألف دينار - قال - فجيء بالبلد ، فقال لخادم له : احمله مع ابي سعيد . فخرج مع الخادم بالمال ، فلما صرنا في الدهليز قال لي الخادم : يا ابا سعيد ، أظننت أن الأمير يهب لك الجارية ؟ قلت : نعم . قال : إنما أراد أن يفرها بك (٩٥) .

وقد دأبت هذه القصة وتناقلها الناس منسوبة اليه على الرغم مما فيها من شنع عليه ، لكنها في انتقالها من جيل الى جيل خرفت ، حتى أن الخطيب البغدادي ليرويها على النحو التالي « قال الأصمعي دخلت على جعفر بن يحيى بن خالد يوماً ، فقال لي : يا أصمعي ، هل لك زوجة ؟ قلت : لا . قال : فجارية ؟ قلت جارية للمهنة فسال : فهل لك ان أهبط لك جارية نظيفة ؟ قلت : اني لاحتاج الى ذلك . فلما باخراجه جارية الى مجلسه ، فخرجت جارية في غاية الحسن والجمال والهيئة والظرف والمقال فقال لها : قد وهبتك لهذا . يا أصمعي خذها . فشكرته وبكت الجارية وقالت : يا سيدي ، تدفعني الى هذا الشيخ مع ما أرى من سماحته وقبح منظره ؟ وجرعت جرماً شديداً ، فقال : يا أصمعي هل لك أن أروضك منها ألف دينار ؟ قلت : ما أكره ذلك . فأسر لي بألف دينار ، ودخلت الجارية فقال لي : يا أصمعي ، اني أكرت من هذه الجارية أمراً فارتدت مقبوتها بك ، ثم رجعتها منها » (٩٦) .

ولفتنا الخلاف الكبير بين الروایتين اذا اخذناهما بالمقياس العلمي ، لكنهما في حسابان القاضي القاصص المسمى مادة تتشكل على النحو

(٩٥) طبقات النحويين واللغويين ١٨٧ و ١٨٨ .

(٩٦) تاريخ بغداد ١ : ١٢٤ مع ضرورة ان نلاحظ ان الأصمعي لم يستخدم تقوية « زوجة » قط .

فكذبها بما قاسمت
وكذبها بما قاسمت
فقال له عمى يعرض بأنه نبطى : قال
الذى يقول :

إذا أحييت أن تبص
سر شيتك يعجب الخلقا

فصورها هنا دورا
وصورها هنا فلقا
فان لم يدنوا حتى
ترى خلقيهما خلقا

فكذبها بما لاقت
وكذبها بما يلقى

— قال — فصيل العباس، وقال له الرشيد:
قد نهيتك فلم تقبل « (٩٨) » .

وأما رواية القفطى فهى تجرى هكذا « قال
الأسمى بمث الي محمد بن هارون ، فدخلت
عليه وفي يده كتاب يديم النظر اليه ويتعجب
منه ، ثم قال : يا عبد الملك ، أما تعجب من
هذا الشاب وما يجيء به ؟ فقلت : من هو
فقال : عباس بن الأحنف — ثم رمى بالكتاب
الى ، فاذا فيه شعر قاله عباس :

إذا ما شئت أن تصنع
شيتك يعجب الناسا
فصورها هنا فسوزا
وصور ثم عباسا

— قال — فنظر الى الرشيد ، فقلت :
يا أمير المؤمنين ، قد سبق اليه فقال :

لو ان صورة من أهوى مثلة
وصورنى لاجتمعا فى الجدار معا
إذا تأملتنا القيتنا عجبك
الفان ما افرقا يوما ولا اجتمعا

— قال — فأعرض منه الرشيد ، فقال والله
يا أمير المؤمنين وحق رأسك ما سمعت بهذين
البيتين . وجعل يتنصل والرشيد ساكت ،
فلما خشيت أن يحرمه قلت : صدق والله
يا أمير المؤمنين ، أنا عملت البيتين الساعة !
فأمر له بالثأرة ولى بضغفها « (٩٧) » .

وأما رواية أبى الفرج فتجرى على النحو
التالى « أخبرنى هاشم بن محمد الخزاعى
ومحمد بن العباس اليزيدى واللفظ لهاشم ،
قال حدثنا عبد الرحمن ابن أخى الأسمى
قال : دخل عمى على الرشيد والعباس بن
الأحنف عنده ، فقال العباس للرشيد : دعنى
أعيب بالأسمى . قال له الرشيد : إنه ليس
ممن يحتمل العيب . فقال : لست أعيب به
عيبا يشق عليه . قال : أنت أعلم . فلما دخل
عمى قال له : يا أبا سعيد من الذى يقول :

إذا أحييت أن تصنع
ع شيتك يعجب الناسا
فصورها هنا فسوزا
وصور ثم عباسا
فان لم يدنوا حتى
ترى رأسيهما راسا

ودع بينهما شـيـراً
وان زدت فلا باسمـا
فان لم يـنـسـوا حـقـى
ترى رأسيهما راسـمـا
فكـذـبـا بما قاسـت
وكـذـبـه بما قاسـى

— قال الأصمى — فبينما نحن كذلك ، اذ جاء الحاجب فقال : عباس بالباب . فدخل ، فقال : يا عباس سرق معاني الشعر ومدعيه ؟ فقال : ما سبقني اليه احد . فقال محمد « هذا الأصمى يحكيه من العرب والعجم . . يا غلام ادفع الجائزة الى الأصمى ! » فلما خرجا قال العباس : كذبتي وأبطلت جائزتي فقلت له : ائذكري يوم كذا ؟ واتشأت اقول :

اذا وكرت امرأة فاحلر عداوته
من يزرع الشوك لا يحصد به عباً^(١١)

واكبر الظن اننا لسنا محتاجين الى ان نذكر ان تلك الواقعة — التي لا شك ان فيها جانباً كبيراً من الصحة — تشهد بان الناس وجدت لديها الحاجة الى ان تروها بطرق مختلفة ، وربما نستطيع في ضوءها وبرصد وجوه الاختلاف البارزة بينها ان نستنبط المالم المختلفة لشخصية كل كاتب ، حيث يبدو ابو الطيب اكثر ميلاً الى التشدد واكثر اخلاً بالخطوط المرضية من الحكاية ليقف بها عند الخبر المحقق ، في حين يبدو ابو الفرج متمسكاً بمض الشيء ، فاذا وصلت الرواية الى القفطي زاد فيها وأغاض ونوع ووسع ، او قلنقل وجدها على النحو الذي يتفق ومنهجه

— قال الأصمى — وكان بينى وبين عباس شيء ، فقلت : مستشرق يا أمير المؤمنين ! فقال : ممن ؟ قلت : من العرب والعجم ! قال : ما كان من العرب ؟ قلت : رجل يقال له عمر هوى جارية يقال لها قمر ، فقال :

اذا ما شئت أن تصنع
مع شيئاً يعجب البشر
فصورها هنا قمـراً
وصورها هنا عـمـراً

فان لم يـنـسـوا حـقـى
ترى بشرهما بشـراً
فكـذـبـا بما ذكـرت
وكـذـبـه بما ذكـسـرا

قال : فما كان من العجم ؟ قلت : رجل يقال له فلقاء هوى جارية يقال لها زورق فقال :

اذا ما شئت أن تصنع
مع شيئاً يعجب الخلق
فصورها هنا زورق
وصورها هنا فلقـمـا

ذلك بكيش وفدى ديكنا هذا بشلائين
كيشا * (١٠١) .

وقد ساق الجاحظ - الذى طالما حضر وهو
لا يزل شايأ مجالس الأصمى - كثيراً من
نواده ، ولهج به وشنع عليه وأكثر دونه أبا
عبدة مع أنه مده مثله فى البخلاء . وتبدو
هذه النوادر مثلاً وأضحاً للحل أو للوضع ،
لأنها - فى أغلبها - تحمل سمات أسلوب
الجاحظ ودلائل ارتفاعه من الأسلوب الإخبارى
الذى يقلب على صياغة الأصمى . والواقع
أن الجاحظ يعترف بأنه لم يكن يحترم المرويات
دائماً ، بل أكثر من هذا اعترف بأنه ربما
الف الكتاب فترجمه باسم غيره وإحاله - لكي
يروج - على من تقدمه كابن المقفع ومسلم
صاحب بيت الحكمة ويحيى بن خالد
والتنابى (١٠٢) .

وما يحتمل أن يكون للأصمى وليس
للجاحظ إلا فضل تسجيله قوله * وقال
الأصمى نصرق أعرابي عظماً ، فلما أراد أن
يلقيه وله بنون ثلاثة قال له أحدهم : أعطنيه .
قال : وما تصنع به ؟ قال : أتمرقه حتى لا
تجد فيه ذرة مقيلاً . قال : ما قلت شيئاً .
قال الثانى : أعطنيه . قال : وما تصنع به ؟
قال : أتمرقه حتى لا يدري العِصَامِي ذلك ثم
للعام الذى قبله . قال : ما قلت شيئاً . قال
الثالث : أعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال :
أجعل منخه اذماه ! قال : أنت له * (١٠٢) .

العام فى وضع كتابه فألبتها ، والكتاب يُعَدُّ
مليه بمثل هذه الرواية التى تحتاج السى
التوثيق .



والآن ننتقل إلى النوع الثالث الذى سميناه
قصص البخلاء ، وهنا نلاحظ على غير ما رأيناه
فى الحكايات أو النوادر السابقة - تماسكاً
ووحدة بلززين ، يقول الأصمى * مر رجل
بابي الأسود الدؤلى وهو يقول : من يُعْشَى
الجائع ؟ فقال أبو الأسود : علي* به فأتاه بمشاء
كثير ، وقال : كل حتى تشبع . فلما أكل ذهب
ليخرج ، قال : أين تريد ؟ قال : أريد أهلي .
قال : لا أدعك تؤذي المسلمين الليلة بسؤالك ،
اطرحوه فى الأدهم ! فبات عنده مكبولا حتى
أصبح * (١٠٣) وقال * ولي رجل قضاء الأهواز
فأبطأت عليه أزماته وليس عنده ما يُفْضِي به
ولا ينق ، وشكا ذلك إلى امرأته ، فقالت : لا
تفتم فإن هندي ديكاً عظيماً قد سننته ، فإذا
كان يوم الأضحى ذبحناه ! فبلغ جيرانه الخبر ،
فأهدى له كل منهم كيشاً ، حتى بلغوا الثلاثين
وهو فى المصلى لا يعلم . فلما صار إلى منزله
ورأى ما فيه من الأضاحى قال لامراته :
من أين هذا ؟ قالت : أهدى لنا فلان وفلان ،
وفلان حتى سميت له جماعة ، فقال لها : يا هذه
تحفظي بديكنا هذا ، فلهو أكرم عند الله من
اسحاق بن إبراهيم عليه السلام ، أنه فدى

(١٠٠) الصدق الفريد ٦ : ١٨٥ .

(١٠١) السابق ٦ : ٢٩١ .

(١٠٢) رسائل الجاحظ ١ : ٢٥١ ط . التنابى ١٩٦٥ .

(١٠٣) البخلاء ٢٠٤ .

من الاستقراض والاستغراض فانعم الله عليه حتى صار هو المستقرض منه والمستقرض ما عنده ، فانفق أن اتاه في يوم واحد رجلا ، وكان احدهما يطلب القرض والاخر يطلب القرض ، هجما عليه معا ، فأبطه ذلك وملا صدره ، أقبل على صاحب السلف فقال : تتبدل الأفعال تتبدل الحال ، ولكل زمان تدبير ، ولكل شيء مقدار ، والله في كل يوم في شأن . كان الفقيه يمر بالنقطة فيتجاوزها ولا يتناولها كي يتمكن بحفظها سواء ، إذ كان جل الناس في ذلك الدهر يؤدون الأمانة ويحوطنون اللقطة ، فلما تبدلوا وفسدوا وجب على الفقيه احرازها والحفظ لها ، وأن يصبر على ما تابه من المحنة واختبر به من الكلفة .

وقد بلغني أن رجلا أتى صديقا له يستقرض منه مالا ، فتركه بالباب ، ثم خرج اليه مؤثرا ، فقال له : مالك ؟ قال : جئت للقتال واللطام والخصومة والصخب قال : ولم ؟ قال : لأنك في أخذ مالي بين حاليين ، أما أن تذهب به وأما أن تمطلني به . فلو أخذه من طريق السر والعلة لامتددت عليك بحق ولوجب عليك به شكر ، وإذا أخذه من طريق السلف كانت العادة في الديون والسيرة في الأسلاف السرد أو التقاضي . وإذا تقاضيتك أغضبتك ، وإذا أغضبتك أسممتني ما آثره ، فتجمع عليّ المظل وسوء اللفظ والوحشة وافساد اليد في الأسلاف وأنت اظلم ، فأغضب كما غضبت . فإذا نقلتني إلى حالك فقلت : فلك ، وصرت أنا وأنت كما قال العربي « أنا ثق وصاحبي

وقوله » قال الأصمعي أو غيره حمل بعض الناس مديني على يردون فأقامه على الأري ، فانتبه من نومه فوجده يمتلف ، ثم نام فانتبه ، فوجده يمتلف فصاح بغلامه : يا ابن أم ، يمنة والا فبهه والا فردّه والا فاذبحه ، أنام ولا ينم ؟ يذهب يحزن مالي ، ما أراد الا استصالي » (١٠٤) .

لكن النادرة التالية لا تخفى بصمات الجاحظ « كان للمغيرة بن عبد الله بن أبي عقيل الثقفى وهو على الكوفة جدي يوضع على مائدته بعد الطعام ، ولم يكن أحد يمسّه ، إذ كان هو لا يمسّه . فأتاه عليه اعرابي يوما ولم يعرف سيرة أصحابنا فيه ، فلم يرش بأكل لحمه حتى تمرق مقلّمه . فقال لسه المغيرة : يا هذا تطالب عظام هذا الناس بلحظ ؟ هل تطحنك امه ؟ » (١٠٥) .

ثم ان الجاحظ يعمد فيجعل الأصمعي نفسه بطلا في حكايات الشخ ، وفي القصة التي نرويها هنا عنه يزداد أمانا فيسلط عليه قلعه وسخريته - ويجعله شخصا خفيفا هلوعا شديد الحرص متحفزا لرد العدوان عن ماله - بعد أن وصفه في نادرة سابقة بأنه لم يدع شيئا مما يضحك الثكلان والغضببان الا أووده على جعفر البرمكي لينال مطاعه (١٠٦) ولعل منبئيه هذا كان أحد المناقل التي دخل منها الأصمعي الراوية الى الأصمعي بطل النادرة ، وبعد ذلك اجترأ عليه الكثير .

كتب الجاحظ « كان الأصمعي يتعوذ بالله

١٠٤) البغلة ١٢٠ .

١٠٥) البغلة ١٣٥ .

١٠٦) البغلة ١٨٨ .

قول اكرم بن صيفي في ذلك الدهر « لو سئلت العارية أين تذهبين، قالت اكسب اهلى ذماً ».

وأنا اليوم انهى من العارية والوديمة ، وعن القرض والقرض ، وأكره أن يخالف قولي فعلى . أما القرض فلما اتبأنك ، وأما القرض فليس يسهه الا بيت المال ، ولو استطعت أن اجعل دونه ردماً كردم باجوج وماجوج لفعلت . ان الناس فافرة انواهم نحو من عنده دراهم ، فليس يمتنعهم من النهس الا اليأس ، وان طعموا لم يبق رافية ولا نافية ولا سبد ولا ليد ولا صامت ولا ناطق الا ابتلوه والنهوه . ائدرى ما تريد بشيخك ؟ انما تريد ان تفقره ، فاذا أفقره فقد قتله ، وقد تعلم ما جاء في قتل النفس المؤمنة « (١٠٧) » .

على ذلك النحو ينين لنا الجاحظ عملياً كيف كانت اخبار الاصمى مضموناً ثرياً لا قدم صور التأليف القصصي ، ونهس ، أن هذه الاخبار قد نمت ارتجالاً ، وتضخمت بأقلام الادباء من ناحية وبالسنة القاصين والندامى والمتطرفين من ناحية أخرى . ووجدنا الفنان الشعبي اشبه بزهو متناثرة نابنة في أرض خصبة ، ولكن بين الفشاء والاحجار ، وجمعا حتى دون أن يحاول بلورة مفزأها العام . حتى اذا اتم نمو الاحساس بالبطل خدا أو كاد ينفذ — عند الجميع — شخصية خيالية يمكن أن تلقى به أو عليه قضية معينة أو فكرة بلاهاها أو خاطرة أو ماشئنا مما يتغفل له البروييه .

وكذلك لا نستطيع الوصول إلى الصورة الأصلية للرجل — فقد زيند أو خرف في صورته حتى بين الوسط المثقف — ونعجز إلى

مثق « فما تلك بثق من الفيتظ مملوء من النفض ، لاني مثاق من الوق مملوء من الكفران . ولكني ادخل الى المنزل فأخرج اليك مؤلراً ، فامجل لك اليوم ما ادخرته الى غد ، وقد علمت أن ضرب المومظة دون ضرب الحق والسخية ، فتربح صرف ما بين الأيمن وفضل ما بين الشتمين .

وبعد ، فانا اضمن بصادقتي لك ، واضح على نصيبي منك ، من أن امرضه للفساد وان امينك على القطيعة فلا تمنى على أن كنت مندى واحداً من اهل عصرك . فان كنت عند نفسك فوفهم ، وبميداً من مذهبهم ، فلا تكلف الناس علم الفيب فتظلمهم .

ثم قال : وما زالت العارية مؤدة والوديمة محفوظة ، فلما قالوا « احق الخيل بالركض الحمار » بعد أن كان يقال « احق الخيل بالصون الحمار » وبعد أن قيل لبعضهم : ارفق به فقال : انه عارضة وقال الاخر : اقتل ! وفسدت العارية واستند هذا الباب ، ولما قالوا :

شمر قميصك واستعد لثائل
واحكك جينك للقضاء بشوم
واخفض جناحك ان مشيت تخشعاً
حتى تصيب وديعةً ليثيم

وحين اكملت الامانات الائماء والأومياء ورتع فيها المملون والمرافون ، وجب حفظها ودفعها ، وكان اكل الأرض لها خيراً من اكل الخئون الفاجر والثليم الفادر . وهذا مع

انهم حافظوا على الاسلام امام الروم حتى هذه المرحلة الأخيرة من زمن القصة .

واما سيرة منيرة التي يقال ان الاصمعي ألفها وروج لاتكادها الحافظ ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ فهي خلاصة ما اشتجر حول الاصمعي من آراء وخواطر وأهواء . وعلى الرغم من أن جميع الدارسين قد ذهبوا في مؤلفها مذهب ابن كثير ، فلا تزال المطابع الحديثة تخرج الكتب الصغيرة عن « قصة عنتر بن شداد تأليف عبد الملك بن قُربب المعروف بالاصمعي » .

وهذه القصة تؤكد ان تكون مختصراً للرواية الكبيرة التي ظهرت في أواخر القرن الرابع الهجري بمصر أيام الخليفة العزيز بالله الفاطمي . ويعرض الأب لويس شيخو لهذا الموضوع فيقول ان رجلاً اسمه الشيخ يوسف بن اسماعيل « أخذ يكتب قصة منيرة ويوزعها على الناس » (١٠٩) . لكن أشهر طبعات القصة أو الرواية - وهي الطبعة الحجازية المتداولة في مصر - (١١٠) تثبت في نهايتها التالي « قال مؤلف هذه السيرة الحجازية وهو الاصمعي رضي الله عنه ، كان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المبارك في أواخر جمادى الثاني سنة ٧٣٠ هـ من الهجرة النبوية » فتأكد نفعض أمهتنا على كل من هذا الاصمعي ، لكننا لا نكاد نمضي ونقرأ « في أيام الخليفة أمير المؤمنين هارون الرشيد العباسي » حتى يختلط علينا الأمر ،

حد كبير اذا زعمنا ان هذه الصورة ترتكز في تكوينها على اشياء لم تنتثر . فالشعبوية من ناحية والشعبية من ناحية أخرى حالتا دون تمثله التمثيل التاريخي الصحيح وانما هو انسان جمع الدنيا والدين تحت جبته والجحد والهزل في كفه ، وعلى رأسه عمامة تحوى كل اسرار السحرة والحكام والمشعوذين .

لذلك ينبغي الانحياز حين نستخدم يشيئين عنه : **الأول ما يترى من أنه ألف سيرة عنتره** - وقد عرف أنه راوى شعر ديوانه - **والثاني ظهوره باسم عقبة شيخ الفلال في سيرة الأميرة ذات الهمة** التي تشغل حوادثها جزءاً من التاريخ يبدأ بالعصر الجاهلي ويمتد الى عهد الخليفة العباسي الواثق بالله ، وقد ظهر عقبة في الحقبة العباسية بملاحع الاصمعي وشحه ودعائمه ويفقدته على الكيد والدس والايقاع بخضومه سرّاً وملناً .

واذا كان من المتفق عليه بين نقاد القصص الشعبية ان سيرة الأميرة ذات الهمة « رواية تستهدف الكشف عن صراع المجتمع العربي لتثبيت انتصاراته امام الدولة الرومانية الكبيرة التي تناخم حدوده » (١٠٨) فقد اختار كاتب السيرة الأول المجهول الذي يبدو كما لو كان فناناً الأصل - لأنه طاماً بمجد العناصر الإيرانية حتى بعد أيام الرشيد - شخصية الاصمعي لينفخ بها من غضبه عليه منسند اشترك في مؤامرات القصر ضد البرامكة ، مع

(١٠٨) السواد على السيرة الشعبية للفرزق خورشيد ١٩٥٩ المكتبة الثقافية ، يناير ١٩٦٤ .

(١٠٩) شعراء النثرانية ٨٨٢ .

(١١٠) هناك طبعان آخران هي الشامية والبرامية .

من السيرة ، لكن أكبر نصيب من حوادثها كان من مزيورات الأصمعي ، ومن ثم نص في آخرها على أنه صاحبها . وقد يكون الذي ساق هذا النص هو الشيخ يوسف بن اسماعيل وقد لا يكون (١١٥) ، إلا أنه يكفي ههنا أن يخصص الأصمعي بتقديم طويل يتغرد به عن غيره ممن ذكروا بعده ، لنقرر أنه كان له اليد الطولى في اظهار سيرة متنة بشكل متماسك يختلف كثيراً عن الأشكال المتناحبة التي نشرت بها أغلب السير من بعدها وقد لاحظ ذلك محمود الحفني (١١٦) ودلل عليه مؤكداً أن السيرة لا بد أن تكون نتاج « كاتب متفنن له حاسة قصصية وموهبة روائية ولعمرس طويل في هذا الفن » (١١٧) ومن سوى الأصمعي في جيله وبعد جيله اخلق بأن يكون ذلك الكتاب ؟

أما أن هذا الوصف ينطبق على الأصمعي فامر لا شك فيه ، ويذكره كثير من محاور السيرة ، كالأحاطة الواسعة بأخبار العرب الأولين ، والخبرة الدقيقة بأحوال الشخصيات الأساسية ، والتمكن من تحديد العلاقات بين العرب وخصومهم من فرس ورومان . لكن هذا لا يشي إلا بأكثر مما ذكرناه ، ونرفض

بخاصة عندما يبين سبب التأليف ويشرح الطريقة التي اتبعت في هذا التأليف ، وعلى الفور يظهر أن تلك الصارة المفككة لم توضع إلا للتستر على ما قد ورد في القصة من عيوب وأخطاء ، والأقيم نفس ورود اسم الأصمعي ضمن رواية أحداث السيرة كابي مبيدة وغيره (١١٨) ، وما نفل إذا قرأنا بين الحين والحين « قال نجد مؤلف تلك العبارات ؟ (١١٩) ثم ماذا وراء العبارة التالية : قال الأصمعي في تاريخ العرب والمورود » (١٢٠) .

وأكثر من هذا نجد في استهلال السيرة ما يأتي « من رواية هذه السيرة العجيبة المطربة الفاتكة الغريبة فصيح ذلك الزمان ، المتكلم على ما مضى من أحداث العربان الأولين في ذلك الزمان ، العالم العلامة مبد الملك بن قرتب الأصمعي ... ومن جملة من روى هذه السيرة العجيبة أيضاً أبو مبيدة وجهينة بن الشني اليمني والبلخي وحصاد وسيسار بن قحطبة الفزاري والكاهن النسائي الثقفي وابن خدش النهائي » (١٢١) .

شيء واحد نعلقه لقبول هذا الخط ، هو أن يكون الأصمعي كثير رواية لأطراف مختلفة

(١١٥) السيرة ١ : ١١١٩ ، ١٤٩ ، ٢٢٤ .

(١١٦) السيرة ١ : ١٢٠ .

(١١٧) السيرة ٧ : ٣٢٤ .

(١١٨) السيرة ١ : ٤٠ .

(١١٩) يذهب المستشرق هاربرجستال إلى أن واضعها هو أحد اطياف العراق المشهورين واسمه أبو المؤيد بن الصايغ الشنار الملقب بالعنترى ، وقد اعتمد في ذلك على ابن أبي أصيبعة في كتابه « حيون الآباء في طبقات الآباء » ص ٢٩٠ - راجع المجلة الآسيوية ٣٨٦ سنة ١٨٢٨ .

(١٢٠) سيرة متنة ١٢٠ ط . المؤسسة العامة للكتاب والنشر (بلا تاريخ) .

(١٢١) السابق ١٢٢ .

والأمر على أي حال متروك لاولى العزم من رواد البحوث الفولكلورية ، وفي زعمي أن الأصمعي الذي ملأ حياتنا في قاعات الدرس الموثق وميادين اللغة وأدبها لا بد أن يعاد النظر فيه - كما يعاد النظر في أمثاله - لا لاقصائه من أسباب الجدد ، وإنما لتأكيد وجوده في الماثورات الشعبية ، وتحديد شخصيته ، والإجابة عن سؤال طالما ألح علي وهو : إلى متى يظل ادبنا نصفه يهال عليه التراب والنصف الآخر يُختلف عليه ؟

رفضاً قاطعاً أن يكون هو مؤلفها بصورتها الحالية ، وحسبه أن يكون باعث الفكرة الاولى وواضع الأساس . ومن ثم يسهل علينا أن نقرر أن السيرة - كأكثر حكايات الفولكلور - خلقت من عنصر فردى صاحبه الذي لا شك فيه هو الأصمعي ، وكل نمو له وتشعب منه كان يبعدها عنه ، وفي وسع واضعي النظريات الأساسية لعلم النفس أن يصلوا إليه - بمنهجهم التحليلي - ويتمرقوا على شخصيته ونفسه أو وجهات نظره .

★ ★ ★



ووجوه مختلفة للفتاة المراهقة *

تأليف: ليليان كوهن كوفار
عرض تحليل: الدكتور محمد عبد المجرب

ويقع الكتاب في مائة وسبعين صفحة من القطع المتوسط ، ويحتوى على عشرة فصول ، تضمن **الفصل الأول** منها مقدمة عرضت فيها المؤلفة لتحديد بعض المفاهيم الأساسية في الكتاب مثل مفهوم الاستقلال الذاتي Autonomy والعلاقة أو التعلق بالغير ، وتكوين أو نشوء الاستقلال الذاتي The Genesis of Autonomy وتكوين العلاقات الشخصية The Genesis of Personal Relations ، وتبسيط الفتيات المراهقات — Typology of the Adolescent girl .

مؤلفة الكتاب هي الأنسة ليليان كوهن كوفار — وهي تعمل باحثة في علم الاجتماع في أحد معاهد البحوث في مدينة نيويورك ، وهو معهد The William Alanson White Institute ولها كتاب آخر بعنوان : مناهج إحصائية للمستفيدين بالعلوم الاجتماعية Statistical Methods for Social Scientists وقد عملت المؤلفة في مشروع لتقويم جناح الأحداث Juvenile Delinquency في مدينة نيويورك ، وكانت تهتم في هذا المشروع بصفة خاصة — بما قد حدث لأولئك الفتيات الجانحات ، وادى بهن إلى الجنوح .

(*) Lillian Cohen Kovar ; *Faces of the Adolescent Girl* ; A Spectrum Book, Prentice-Hall Inc., 1968.

اللامع المميزة للنمط الذي تنتمي اليه الفتاة المتصلة بالبالغين *The Adult-Oriented Girl* ، وبخاصة فيما يتعلق بنوع التصاقها بأبويها ، وميلها الى الرزاة ضد ميلها الى المرح ، وتعديدها للقيم والتوقعات الأبوية ، وهمايتها بجسدها ، وعلاقتها بالفتيان ، وتعديدها لشكل ارتباطها بالجماعة أو الانتماء اليها ، واهتماماتها السياسية والدينية ، ونظرتها الى الزواج والعمل .

والفصل السادس بعنوان : « الفتاة الجانحة في سعيها لتكوين علاقة » . وفيه عنيت المؤلفة بتعديدها من تكون الفتاة الجانحة ، وما تتعرض له من أهمال فيزيقي وعاطفي في البيت ، وسلوكها الشرير ومعيتها لرفقة الأشرار ، والعنصر الجنسي في علاقاتها بالآخرين ، ووسائلها في التعبير عن العجز والقوة أمام الآخرين ، وميلها لأن تكون فتاة محبوبة من الجميع *Popular* في مقابل الميل الى أن تكون فتاة مثالية *Ideal* .

والفصل السابع بعنوان : « الفتاة البوهيمية المستتيدة في سعيها نحو تحقيق الاستقلال الذاتي » . وعينت المؤلفة في هذا الفصل بتحديد مدى الاستقلال الذاتي والتعلق بالآخرين في هذا النمط من الشخصية المراهقة ، والنماذج البوهيمية للفتيات المراهقات من نزيلات الصحة العقلية الخاصة ، والتهمرد أو العصيان غير المترابط ، وشدة الدكاء وحرية الفكر وتاريخ البوهيمية المستتيدة في حياة المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بتأكيد شخصية الأبوين .

اما في الفصل الثامن ، فقد ركزت المؤلفة على ابراز الخصائص المميزة للنمط السوي من الشخصية المراهقة وهو النمط الذي يتمتع الفتيات اللاتي ينتمين اليه بالاستقلال الذاتي وبخاصة فيما يتعلق بأثر الوالدين في تأكيد هذا الاستقلال الذاتي في شخصيتهن ومدى

وهضت المؤلفة في **الفصل الثاني** من هذا الكتاب ، للأسس التي قام عليها اختيار العينة الطبقية التي صدرت عنها في تحديد تلك الوجوه أو الأنماط المختلفة للفتيات المراهقات ، وقد اشتملت تلك العينة على فئتين متميزتين من الفتيات المراهقات . وكانت **الفئة الأولى** تضم المراهقات اللاتي انتمين الى الجناح وأدخلن لسلات مصحة عقلية *Mental hospitals* ، اثنتان منها حكومتين والثالثة مصحة خاصة . وكانت **الفئة الثانية** تضم مراهقات من نفس الجماعة المحلية التي ينتمي اليها أفراد الفئة الأولى ، ولكن لم ينتهين الى الجناح ، واشتملت هذه الفئة على مراهقات من المدينة وأقاليم الضواحي القريبة منها .

وكان **الفصل الثالث** بعنوان : **« مزيد من الاستعمار بالاستقلال الذاتي في ثلاثة جوانب من الحياة »** . وفيه عرضت المؤلفة الى مكونات الاستقلال الذاتي ، والعلاقة في شخصية المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بعنايتها بجسدها وعلاقتها بنورها من الفتيات والفتيان ، وقبول قربانها لها ، وخبراتها بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية .

وعينت المؤلفة ابتداء من الفصل الرابع حتى الفصل السابع من الكتاب بأبرز الخصائص المميزة للأنماط غير السوية من الشخصية المراهقة . لفحصت **الفصل الرابع** لتحديد الميزة المميزة للنمط الذي تنتمي اليه الفتاة المراهقة المتصلة بقربانها *The Peer-Oriented Girl* ، وبخاصة في علاقتها بالأم والأب ، واسلوبها في تأكيد ذاتها وذوات الآخرين ، واتجاهها الى المرح ضد ميلها الى الرزاة ، واهتمامها بجسدها في علاقاتها بالآخرين من الفتيان . وشكل ارتباطها بالجماعة وتمييزها عنها ، واهتماماتها السياسية والدينية ونظرتها الى الزواج والعمل .

كما خصصت **الفصل الخامس** لتحديد

علماء التحليل النفسي أن لها دخلا في تكوين شخصية الفرد» (١).

وتبين المؤلفة في هذا الكتاب كيف أن الفتيات منذ سن المراهقة ، يعشن مشكلات جديدة ، كما يفتحن في بداية هذه السن أيضاً على خبرات وآفاق جديدة تتصل بجوانب مختلفة من حياتهن ، وبخاصة فيما يتعلق بأجسامهن ووظائف أعضائهن ، وعلاقاتهن بغيرهن من الأشخاص في المجتمع وبخاصة من الأبناء والأقران ، كما يبدأن في هذه السن أيضاً في الانفتاح على بعض الخبرات التي تتصل بالأمور العقلية والجمالية والدينية والسياسية .

ومنذ بداية المراهقة أيضاً تظهر تغيرات في أعضائهن ، وتكتمل وظائف وملامح بعض تلك الأعضاء ، وبخاصة الأعضاء التناسلية والجنسية ، وتبرز سمات الانوثة لتقيم أساساً جديداً للتمييز بينهن بحسب حظ كل منهن من جمال التكوين والاقتراب من الشكل المثالي الذي تحبده الأسرة وتحبده الثقافة السائدة ، ويقدّر ما يكون حظ كل فتاة من الاقتراب من هذا المثال ، أو تلك المقاييس المثالية ، بقدر ما تكون فرصتها في تكوين علاقات إيجابية مثمرة مع أقرانها من البنات والبنين ، وفي الحصول على التقبل النفسي والاجتماعي من أعضاء أسرهما .

كذلك ففي هذه السن تأخذ علاقة الفتاة بقريناتها شكلاً جديداً ، فقد دخلت أسس جديدة للتنافس فيما بينهن ، وبخاصة فيما يتعلق بالجنس الآخر . وتظهر في هذه الفترة حاجة الفتاة إلى من تناقش معه مخاوفها وأحلامها وتصرفاتها ، وتحكم معه على سلوكها مع الجنس الآخر . وتعتبر تصورات المراهقات حول نوع العلاقة التي تربط بينهن وبين جماعات الصديقات أو زميلات الدراسة التي ينتمين إليها ، من نمط شخصيتهن

هذا الاستقلال الذاتي ومدى التعلق بالآخرين في هذه الشخصية ، والنمط المحبب لها من أنماط الشخصية ومدى اهتماماتها أو مدى استغراقها في المجتمع الخارجي ، ونظرتها إلى الزواج والعمل ، واعتقادها في الله .

وعُنيَت المؤلفة في الفصل التاسع بالإشارة إلى نماذج أو أنماط أخرى من الشخصية المراهقة ، تعرفت عليها في المصححة العقلية ، وبدأت هذا الفصل ببيان الدور الذي يؤديه الإدخال إلى المصححة في افتقاد الفتيات للاستقلال الذاتي وطرحهن التعلق بالآخر ، ثم أشارت بعد ذلك إلى تلك الأنماط الأخرى التي لا تندرج تحت الفئات التي عرضت لها في الفصول السابقة . ثم انتهت في الفصل العاشر إلى بعض الملاحظات حول استخدام طريقة الملاحظة بالمشاركة Participant observation وطريقة المقابلة Interviewing اللتين اعتمدت عليهما في دراستها العقلية .

وهذه الدراسة التي تعرض لها هي دراسة في علم الاجتماع تنتمي إلى ذلك الاتجاه المعاصر في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسولوجية الذي يعني بدراسات الثقافة والشخصية Culture and Personality « والموضوع الذي تدور حوله هذه الدراسات ، هو المركب المؤلف من الشخصية والثقافة ، والعلاقات المتبادلة بينهما ، عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد ، والصور الذي تلعبه الثقافة في تكوين ملامح وسمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تعرض لها هذه الدراسة في هذا الصدد هي نوع العناية التي يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التي يخضع لها كل من الجنسين . ومسألة الرضاغة والغذاء وغيرها من الأمور التي يعتقد

(١) د. أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي - الجزء الأول - المفاهيم - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦١.

امورها كفتاة تتبع احكام امها بل كان كل تفكيرها في القضايا المختلفة التي تلتبس بالمدرسة أو مقابلة الفتیان أو علاقاتها الجنسية أو تصوراتها الدينية تتبع أيضاً ما يصدر عن الأم من احكام تتعلق بالخير والشر في هذه القضايا .

وعلى العكس من **البيزيت** كانت « آن » تشعر أن امها لم يكن لديها أبداً الوقت الكافي الذي تعطيه لها ، وكانت أفكار آن وقيمها تتحدد وتدور في فلك الأفكار السائدة بين قرياتها وأن كانت لا تستطيع الظهور بمظهر القوضيين البوهيميين بملابسهم النضربة وقراءتهم للشعر وتصرفاتهم الا اخلاقية .

اما « **روث** » فقد كانت فيها جرة تخسل شكل الافتقار الى الحياء أو القحة ، وكانت تتمتع بدرجة عالية من الذكاء العقلي وتسخر أو تهزأ بالقواعد السائدة والمستقرة في اسرتها أو تلك التي يسنها اقرباها المسيطرون . كما كانت ترسب في اختياراتها المدرسية وتلبس ملابس غير مهندمة، وكانت الى ذلك غير مستقرة في علاقاتها مع الرجال ترك هذا لتلحق بذلك وقد استقرت أخيراً في مصحة عقلية .

وكذلك « **فاي** » أيضاً فقد انخرقت بعيداً واحترفت البغاء وقد ثارت منذ البداية على ابويها ، وخبرت رومة التقبل الفوري من الأشخاص الآخرين .

أما « **سوزان** » فهي وحدها التي شاركت بجهة في النشاطات المتعلقة بالحقوق المدنية وكانت تقابل الشبان بالنظام وأخلت بعد نفسها للاتحاق بالمدرسة في إحدى الكليات ، وعملت في تعليم الأطفال ، وكانت تظهر لتلقائية وحرية في العمل والتصرف وفق اختيارها الشخصي . وهذه هي التي أطلقت عليها المؤلفة لقب الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي . The Autonomous Girl . كما اعتبرت المؤلفة أن هذه الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها

المميز . فمنهن من تتوجس خيفة في علاقاتها ولا تثق في امكان وجود من تستطيع أن تضع قنيتها فيه ، كما توجد من تعرف دائماً أن هناك حدوداً لامكانيات الآخرين في العطاء ، وبالتالي حدوداً لما يمكن أن يعطيه في الآخرين من قنيتها ، وهي تعرف بالتالي أيضاً أنه يجب عليها أن تعتمد على استقلالها الذاتي في تحديد علاقاتها بالآخرين وفي الحكم على هذه العلاقات .

وفي هذه الفترة أيضاً تبدأ علاقات المراهقات بأقرانهن من الجنس الآخر ، وتبدأ خبرات جديدة تتعلق بالجنس . ويتوقف على تلك الخبرات الأولى ونوعها تحديد نمط الشخصية المراهقة، ومدى رضائها عن نفسها ، ومدى لقتها بامكانيات نجاحها في حياتها الجنسية والاسرية المثقلة ، كما أن هذه الخبرات ذاتها قد تكون مثيرة لكثير من المشكلات المؤلة بالنسبة للفتيات مما يدفعهن الى التساؤل في مدى الشذوذ في تكوينهن الجسمي والنفسي ، أو مدى قدرتهن على الاستمتاع بالجنس .

والى جانب هذا كله تبدأ خبرات جديدة بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية ، فقد أصبح الانتماء المنصري عاملاً محدداً لنوع العلاقات التي تربط بين المراهقة وقرياتها في المدرسة ، مع عدم اقتناعها أحياناً بمعقولية هذا الأساس العنصري ، كما أن الفتاة المراهقة في هذه السن تكون قد أصبحت قادرة على التفكير في سلوكها ، والقيم والمعايير التي تحكمه ، وقادرة كذلك على التفكير في قضايا الكون والعلم بدرجة معينة من التجريد ، وعلى تصور القضايا المتعلقة بالجانب السياسي من الحياة الاجتماعية .

وقد بدأت المؤلفة الفصل الأول من الكتاب بان قررت أنه يمكن التمييز بين وجوه أو أنماط متنوعة ومتمايزة للفتيات المراهقات ، ومثلت لهذه الأنماط بعدد من الفتيات اللاتي اتصلت بهن في دراستها العقلية . وأولاهن هي « **البيزيت** » التي تقول عنها انها كانت في كل

والمعايير السائدة بين هؤلاء الأقران ، والقيم والأحكام والمعايير التي تتمتع بالقبول الاجتماعي بوجه عام في المجتمع ، يساعد الفتاة على سرعة التبنى والتوافق معها .

وفي كلا هذين النمطين فقدت الفتاة المراهقة شخصيتها الذاتية وذاتيت في ذات الآخرين ، سواء الأم أو الرفاق والأقران ، كما أسرفت هذه الفتاة على نفسها في تحقيق حاجتها الى الارتباط في مقابل التضحية بجانب آخر من جوانب الشخصية المتكاملة وهو جانب الاستقلال الذاتي .

وقد استخدمت المؤلف في تحديدها لأنماط المتمايزة من الفتيات المراهقات بعض التصورات كحدود الوصف والتحليل وأهم هذه التصورات هي : **تصور التوافق والتوافق Confirmation** في مقابل **تصور إبراز أو تأكيد الذات Affirmation** . و**تصور الاستقلال الذاتي Autonomy** في مقابل **تصور العلاقة أو التعلق بالغير Relation** . وينعكس هذا الاطار التصوري في تحديد الجوانب التالية في عملية تصنيف الفتيات المراهقات :

١ - أسلوب الفتاة في التوافق والتوافق مع أقرانها .

٢ - أسلوب الفتاة في التفرد أو إبراز وتأكيد الذات وبخاصة فيما يتعلق بمدى استخدام الفتاة لهذا الأسلوب في الحفاظ على استقلالها الذاتي واهتماماتها بالجسد وظائفه وعلاقاتها بأقرانها ، واهتماماتها العقلية والجمالية والسياسية والدينية ووجهة نظرها في الزواج والعمل .

وحاولت المؤلف أن تبين منذ البداية أن الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها التي تؤكد وتبرز ذاتها بطريقة تنبئ من نضج في الأفعال الوجداني عند البلوغ ، كما أنها هي

الفتاة السوية والتي تتمتع بالصحة العقلية ، وهي وحدها التي تقدر في المستقبل على تكوين علاقات قائمة على أساس من الاخلاص والمحبة .

وحاولت المؤلف أن تقيم نوعاً من الترابط بين تلك الأنماط المختلفة للشخصية المراهقة غير السوية ، ونوع الخبرة أو التجسرية الشخصية في فترة الطفولة المبكرة والمتأخرة على حد سواء وقبل بلوغ سن المراهقة ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الخبرات المرتبطة بالأم وطريقة معاملة الطفلة في داخل الأسرة ، ونوع الاهتمام والرعاية التي تلقاها من الأبوين وبخاصة من الأم ، والطريقة التي تلجأ إليها الفتاة لاشباع دوافعها الأساسية نحو استشارة اهتمام الآخرين وتحقيق الذاتية والشعور بالأمن . وضرب مثلا بالفتاة الأولى « **التي ترضع** » التي حققت اشباع هذه الدوافع من خلال الخضوع والامتثال لقيم وأحكام الأم وتوقعاتها ، وكانت في توافقها وتوافقها مع هذه التوقعات تحقق لنفسها نوعاً من التبرير والتقبل الاجتماعي . وكانت تصدر في أحكامها حول ما هو خير وما هو شر من أحكام وقيم الأم لا عن تلك الأحكام والقيم تبناها هي شخصياً من خلال التجربة الذاتية . وقصد مساعد على هذا كله نوع الاهتمام الذي كانت تلقاه من الأم ورغبة هذه الأم في أن تخضع كل سلوك وأحكام الفتاة ، وأن تشكل القيم التي تحياها لتلك القيم والأحكام ونماذج السلوك التي تبناها هي شخصياً .

أما الفتاة الثانية « **التي لا** » فلم تجد هذا الاهتمام من الأم ووجدت في أقرانها الجماعة التي تستطيع أن تشعرها بالأمن حين تنتمي إليها . ولم يكن من سبيل الى تحقيق هذا الانتماء الا بتبني الأحكام والقيم والنماذج السلوكية السائدة في هذه الجماعة حتى لو تناقضت هذه الأحكام والقيم والنماذج السلوكية مع ما تقتضيه به شخصياً أو تناقضت مع خبراتها الذاتية . ولا شك أن عدم وجود التناقض الصارخ بين تلك القيم والأحكام

أما العنصر الآخر الذي يشتمل عنصر الاستقلال الذاتي في تكوين النمط السوي من الشخصية المراهقة ، فهو عنصر العلاقة مع الآخرين أو مع الغير ، وهي علاقة إيجابية في جوهرها وتتخذ إما شكل العلاقة التبادلية وإما شكل العلاقات الشخصية التي تقوم على مبادأة من جانب معين . فالفتاة المراهقة تتعلم التبادل ، حيث تتعلم كيف تعطي هذا في مقابل ذلك ، وهذه المقدرة على التبادل هي مقدرة أساسية في كل العلاقات الشخصية ، وهي بالإضافة إلى هذا كله تسرع ممثلة بالأمل لتكوين خبرات بعلاقات أكثر اخلاصاً وحباً ، كما أنها ترى الآخرين بضعفهم وإمكاناتهم الذاتية على حقيقتهم ، وهي لهذا كله أيضاً تجرؤ على أن تخطو في علاقاتها بالآخرين خطوة أبعد من الوقوف عند حد العلاقات التبادلية ، كما أنها تتصرف في المواقف المختلفة على أساس من الاختيار الحر الذي يستند إلى الثقة في استمرار العلاقات التي تقوم بينها وبين بقية الأشخاص في هذه المواقف .

ونستطيع أن نقول في هذا العرض للكتاب أن هناك بالإضافة إلى ما سبق نقطتين أساسيتين تستحقان منا الاهتمام . النقطة الأولى تتعلق بطريقة البحث التي استخدمتها المؤلفة في الحصول على المعلومات والبيانات التي اتخذت زكوة في التحليل السوسولوجي فقد اعتمدت على طريقة الملاحظة بالمشاركة ، وهي تعتبر من أهم الطرق التي يعتمد عليها في البحوث السوسولوجية والأنثروبولوجية وغيرها من البحوث الاجتماعية والسيكولوجية واللغوية ، وتلك التي تعنى بالفنون والآداب والطرق الشعبية فيما يعرف بدراسة الفولكلور .

واتفق مع المؤلفة فيما الحقته بالكتاب من ملاحظات حول تطبيقها لطريقة الملاحظة بالمشاركة في كثير من المشكلات التي تواجه الباحث العقلية وبخاصة في علاقاته بأشخاص المجتمع أو الجماعة التي يتوفر على دراستها . ومن أهم هذه المشكلات ما يلي :

التي تتمتع وحدها بشعور قوى بالاستقلال الذاتي (فهي تعرف أنها هي التي تفكر وهي التي تشعر وهي التي تتشارك) ، أما في علاقاتها بالآخرين فهي تذهب إلى أبعد من علاقات التبادل Reciprocity ، السى الخوض في مجابهة آفاق ومبادئ شخصية مخصصة . كما حاولت المؤلفة أن تبين نوع التوافق والتواءم الذي يتحقق للفتاة المراهقة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي بين أسرتهما بالمقارنة مع غيرها من الفتيات المراهقات من الأنماط الأخرى ، بما يشجع هذه البدايات الإيجابية على تحقيق الاستقلال الذاتي وتحديد العلاقات الشخصية .

وتنتقل المؤلفة بعد هذا إلى تحديد محتوى تلك التصورات الأساسية ، وبخاصة تحديد تصور عملية الاستقلال الذاتي Autonomy Process ، فنقول أن عملية الاستقلال الذاتي هي انسلاخ أو اكتماش مؤقت Temporary withdrawal يكون دائماً انسلاخاً سيكولوجياً ولكنه لا يكون انسلاخاً فيزيقياً بالضرورة ، وهو يساعد على إبراز وجود المرء كشخصية منفصلة ومتميزة في تلقاها بالغير . وتوضح هذا التعريف تقول المؤلفة أن الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي ، تستطيع بذاتها أن تعبر عن مشاعرها ولا تعتمد على الأم لتخبرها كيف تشعر في المواقف المختلفة ، كما أنها تفكر أفكارها الخاصة وليس بالضرورة انكسار المدسة أو أفكار الكتاب المقرر والمفروض عليها ، كما أنها تلاحظ وتقرأ وتعلم وتطعم وتخلو إلى نفسها في استرخاء تسترجع تلك الشاغر وتلك المعرفة في تحديد علاقاتها بالآخرين . وإلى جانب هذا كله فإن عملية الاستقلال الذاتي هي في كل الأوقات سواء بالقوة أو بالفعل في خدمة العلاقات الإيجابية ، ولهذا فإن الشخص المتصل اجتماعياً (Social isolate) أو الشخص الديكتاتور مهما تكن قوة فرديته لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره شخصاً يتمتع بالاستقلال الذاتي ..

خلق جو من الثقة التي تخفف من حدة الملاحظة المهيبة التي تربط بينه وبينهم ، وبخاصة إذا كان الباحث لا ينتمي الى نفس المجتمع بصفة العضوية . ولا شك في أن المساعدات التي يقدمها الباحث للالهالي كان ينصرونهم بطرق الاستفادة من منظمات الخدمات الحديثة في المجتمع ، أو يساعدهم على التغلب على بعض المشكلات التي تواجههم اعتماداً على جهودهم الذاتية ، أو عن طريق اتصاله الشخصية بالقائمين على أجهزة الخدمات أو افادتهم من خبراته في جوانب حياتهم الصحية أو التعليمية أو الاقتصادية أو الدينية ، لا شك في أن هذه المساعدات كلها تساعد على تكوين تلك العلاقات الشخصية .

٤ - كذلك فمن الضروري أن يتمتع الباحث من إصدار أحكام تقويمية حول الأوضاع المحيطة بالمجاعة أو المجتمع موضوع الدراسة ، وبخاصة إذا كانت هناك اتجاهات متناقضة أو متصارعة نحو هذه الأوضاع ، ومرتبطة بتنوع الفئات العرقية أو المهيبة أو الدينية أو القبلية المتمايزة التي يتوزع عليها أعضاء هذا المجتمع . وهذا الموقف المحايد يتيح للباحث حرية الحركة وحرية الاتصال وبحول دون دخوله بطريق غير مباشر في ذلك الصراع . ولكن من ناحية أخرى يجب ألا تنزع سلبية الباحث في أذهان هؤلاء الأعضاء لأن ذلك لا يساعد الأهالي على التعاطف والاهتمام بعملية البحث ذاتها ، فضلاً عن الاعتماد بتوضيح كل جوانب المشكلات التي يدور حولها ذلك البحث .

والنقطة الأخرى التي نريد أن نركز عليها ، خاصة بمشكلة التصنيف Classification والتنميط Typology وهي ترتبط أصلاً بمشكلة التعميم Generalization في العلوم الاجتماعية بصفة عامة والانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع بصفة خاصة . وأساس هذه المشكلة قائم في محاولة الخروج بإجابة حول سؤال محدد هو : هل يمكن الوصول في البحوث السوسيوولوجية

١ - تحديد إجابة معقولة ومقبولة ومفهومة يقدمها الباحث لهؤلاء الأشخاص من أعضاء المجتمع أو الجماعة التي يتوفر على دراستها ، فيما يتعلق بتسألهم عن الأهداف العامة التي تكمن وراء ما يقوم به من دراسات ، وبخاصة حول نوع الفائدة التي يمكن تحقيقها في مقابل ما يقدمونه له من تعاون ومساعدات ، من دونها تصعب الدراسة أو استحقاق . وقد لا تكون هناك صعوبة في تقديم شرح مبسط لتلك الأهداف العلمية والتطبيقية للدراسة ، ولكن بشرط ألا يرتبط هذا بتحقيق بعض المصالح المحددة والقريبة أو المباشرة للأهالي ، إلا إذا كانت هناك خطة قائمة فعلاً لترجمة البحث الى برامج معينة ، مثل تلك البحوث التي تقوم بها أجهزة الاعلام كالإذاعة والتلفزيون لتقويم برامجها والتخطيط لاتجاهاتها في المستقبل القريب ، أو تلك البحوث التي تسير فور الاتجاهات نحو قبول الشكل الذي تقدم به خدمة معينة للبلد مباشرة في تعديل هذا الشكل بما يتلاءم مع هذه الاتجاهات .

٢ - كذلك فمن المهم أيضاً أن يتواءم الباحث مع الأساليب الثقافية المستقرة في المجتمع ، وبخاصة فيما يتعلق بشكل اللبس ونوع الطعام أو طرق قضاء وقت الفراغ وأسلوب التهيئة والمجاملة وآداب السلوك ، لأن التواءم يتيح له فرصة لمشاركة الأهالي في كثير من أنشطتهم الاجتماعية ، والإطلاع على أنماط السلوك الثقافية بعيداً من مظاهر الافتعال التي يجدها أعضاء المجتمع أحياناً ، ضرورة لخفض الحقائق منه أما لاعتقاده في تناقضها مع إيديولوجيات الباحث أو لرغبتهم في عدم اطلاعهم عليها لسريتها أو قداستها ، أو حتى لما قد يترتب عليها من مشكلات ، وبخاصة إذا كان فيها ما يتناقض مع القانون .

٣ - كما أبرزت المؤلف أهمية العلاقات الشخصية التي تقوم بين الباحث وأعضاء المجتمع ، وبخاصة حين يكون هناك نوع من تبادل التزاور والتهادي ، فهي تساعد على

من البناء والوظيفة في المجتمع البدائي ان عملية التصنيف المتسقى Systematic classification تعتبر أساساً هاماً من الأسس التي يقوم عليها العلم، ولهذا فان الغرض الأول للاستاتيكا الاجتماعية هو ان تقوم بمحاولة المقارنة بين الصور المختلفة التي تتخلها الحياة الاجتماعية بنية تصنيفها . ولكن صور هذه الحياة - من ناحية اخرى - لا يمكن ان تصنف في أنواع واجناس بنفس الطريقة التي تصنف بها صور الحياة المضوية ، ومن ثم فان تصنيف هذه الصور لا يقوم على أساس نوعي ولكنه يتخذ شكل تنميط لمظاهر تلك الحياة أو تنميط للصور المعقدة التي تتخلها تلك الحياة في الانساق الاجتماعية المختلفة . (٧)

كما نجد ريموند فيرث Raymond Firth في كتابه بعنوان : « نماذج بشخصية » Human Types وفي معرض تحديدده للمبادئ الأساسية التي تؤدي الى ظهور النظم وهي مبادئ الجنس والسن والموطن والقرابة يعطينا أساساً لعملية تنميط صور الحياة التنظيمية حيث يقول انه وان كانت هذه المبادئ تعتبر مبادئ أساسية في كل المجتمعات البشرية ، تقوم عليها الجماعات والنظم في الأبنية الاجتماعية ، فان هذا لا ينفي ان تختلف الأدوار التي تلعبها تلك المبادئ في مجتمع وآخر . فالمجتمع الصناعي الحديث مثلاً لا يظهر فيه التفاوت بين الفئات الاجتماعية والاقتصادية على أساس الجنس بنفس الصورة التي نجدها في المجتمع التقليدي . وكذلك فان النظام القرايبي الذي تعتبر الأسرة نواته الأساسية ظاهرة عامة في كل المجتمعات البدائية أو التقليدية والصناعية الحديثة . ولكن شكل هذا النظام يختلف في

والانثروبولوجية الى قضايا عامة أو قوانين تشبه تلك القضايا العامة القائمة في العلوم الطبيعية ؟

وجذور هذه المشكلة قديمة في التفكير الاجتماعي ، ومن أهم الاتجاهات في محاولة الإجابة على هذا السؤال ذلك الموقف الذي اتخذته دوركايم حين رأى ان هناك فرماً من فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته في تحديد « الأنواع الاجتماعية » وتصنيفها . وقد أورد دوركايم بنظريته في الأنواع أو النماذج الاجتماعية ان يقف موقفاً وسطاً بين المذهب الاسمي التاريخي ، والمذهب الواقعي المتطرف لدى الفلاسفة ، حيث يرى ان هناك بعض الخواص الجوهرية التي يمكن للباحث الاجتماعي ان يتخلها أساساً لتصنيف تلك الأنواع . وتنص إحدى قواعد المنهج الذي أقامه دوركايم على انه يجب علينا ان نبدا بتصنيف المجتمعات الانسانية بناء على مدى التعقيد في درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً أو المجتمع المكون من جزء واحد أساساً لهذا التصنيف ، كما يجب علينا ان نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوي عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على مدى وجود أو عدم وجود الاندماج التام بين الطوائف الأولية التي يتربك منها كل نموذج . (٨)

وهناك ميل كبير بين الباحثين المعاصرين الى الاعتماد على فكرة النماذج أو الانماط في صياغة القضية العامة أو القانون في العلوم الاجتماعية على أساس ان هذه الفكرة تساعد على التغلب على مشكلة التنوع الهائل بين الجماعات المتعددة . ونجد الأستاذ وادكليف براون يقول في كتابه

(٢) اميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة الدكتور محمود قاسم وعراجه الدكتور السيد محمد بدوي - مكتبة النهضة العربية - القاهرة - ١٩٥٠ - ص ١٢١ - ١٢٢ ، ص ١٢٧ - ١٢٥ .

(٣) Radcliffe-Brown, A.R.; Structure and Function in Primitive Society ; (٢) Cohen and West Ltd. ; London ; sixth impression, 1965. p. 7.

وتعميط الوحدات الاجتماعية حيث تقول ان الانماط التي عرضت لها بالوصف في كتابها والتي يتوزع عليها المراهقات ، هى أنماط **أمبيريقية** Empirical Types . فالنقطة التي تصادق على كونها شاذة وسيئة يمكن ان تدخل في فئة البوهيميات المستبدات او في فئة الجانحات، كما ان هناك مظاهر للتداخل بين السمات المميزة للانماط المختلفة من المراهقات ، وبخاصة فيما يتعلق بخاصية الاستقلال الذاتي والتعلق بالنمير بين النمط السوى والانماط غير السوية الاخرى (ص ١٤٩٠) .

ونستطيع ان نقول ايضا ان المؤلفه حين تحدد الملامح المميزة لكل نمط من انماط الشخصية السوية وغير السوية بين المراهقات من خلال عملية الملاحظة بالمشاركة بين مجموعة من نزيلات ثلاث مصحات عقلية ، ومجموعة اخرى من تلميذات المدارس المتوسطة لا تبين لنا الاسباب السوسولوجية او السيكلوجية التي تجعلها تقارن بين النمط السوى الذى يتمتع بالاستقلال الذاتى ، دون بقية الانماط الاخرى لشخصيات المراهقات السويات كما انها لا تبين مدى تأثير العوامل السلالية او العنصرية وما يرتبط به من فرص في مجالات متنوعة من الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية ، او الانتماء الطبقي وما يرتبط به ايضا من امتيازات في جوانب متنوعة ، في تحديد ملامح الشخصية غير السوية ، وبخاصة اذا كان هذان العاملان ، احدى عامل الانتماء العنصرى وعامل الانتماء الطبقي يبرزان كثيرا من الاختلاف في تكوين المجموعتين اللتين كانتا اطارا للملاحظات والمقارنات التي انتهت بالمؤلفة الى تحديد تلك الملامح ، نستطيع ان نقول ان

كل نمط من هذه الانماط عنه في الاخر . فحيث توجد المجتمعات التقليدية التي تقوم مشاكلها السياسية والاقتصادية والدينية ايضا على اساس من القرابية ، نجد المجتمعات الصناعية الحديثة التي لا تكاد العلاقات القرابية خارج محيط الاسرة بالمعنى الضيق للكلمة ، يكون لها اثر واضح في الحياة الاقتصادية والسياسية . (٤)

ولعل من اهم الدراسات المعاصرة في التفكير الانثروبولوجى ، التي تصدر من تسليم بمومية وجود عناصر اساسية مميصة في مختلف اشكال التجمع الانساني ، مع اختلاف في الشكل والوظائف ، تلك الدراسة التي قام بشرها والتقديم لها **فورتس وايفانز بريتشارد** بعنوان « **النظم السياسية الافريقية** » ، والتي لا تزال توجه الكثير من الدراسات الحقلية في الانثروبولوجيا السياسية . وفي مقدمة هذه الدراسة قام **فورتس وايفانز بريتشارد** بتصنيف الأنماط السياسية في المجتمعات الثمانية التي تعرض لها الباحثون الحقلون بالوصف في هذا الكتاب ، في نمطين متميزين احدهما النمط الذى يؤلف دولة State Societies والاخر هو النمط الذى لا يؤلف دولة Stateless societies بناء على مدى تمتع المجتمعات المصنفة في كل من هذين النمطين بوجود شكل من اشكال الخضوع للسلطة المركزية Centralized authority التي تنظم مشروعية قسرها مضائها على الخضوع للقوانين الصورية التي تصدر عن هذه السلطة (٥) .

ولكن المؤلفه تشير في هذا الكتاب مشكلة هامة من المشكلات التي تتعلق بتصنيف

(٤) د. احمد ابو زيد - البناء الاجتماعى - نفس المرجع السابق ص ١٧٠ - ١٧٠ .

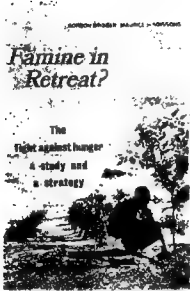
(٥) Fortes, M. and Evans — Pritchard, E.B., (Eds) ; African Political Systems ; O.U.P. ; 1940.

تتعلق بجوانب مختلفة من الحياة، ومن الصعب علينا أن نضحى في سبيل إبراز أهمية الخبرة الذاتية أو الخبرة الشخصية ، بكل تأثيرات عملية التطبيع الاجتماعي والتأثير بالتراث الثقافي في شتى نواحي الحياة الجنسية والدينية والسياسية والجمالية ، كما أننا إذا كنا نتفق مع المؤلفة في أن الفتاة المراهقة السوية لا تضحى كلية باستقلالها الذاتي أو تضحى كلية بلاديته لتكون نسخة مكررة لنمط شخصية الأم التي تقوم بدور كبير وهام في عملية التطبيع الاجتماعي وفي نقل التراث الثقافي ، فإن مقاومة الفتاة لهذا الدور الذي تقوم به الأم يُعتبر في حد ذاته نوعاً من السلوك غير السوي وغير المقبول ، وبخاصة عندما يتعلق الأمر ببعض الجوانب أو العلاقات الأساسية في بناء المجتمع، مثل العلاقات الدينية أو العلاقات الجنسية ، والقرابية .

المؤلفة بهذا تبرز جانباً للنقد الذي يُوجه إلى عمليات التنميط التي لا تنتهي إلا إلى قضايا محددة بحدود تكوين العينة التي يقام التنميط على أساسها .

ونضيف أخيراً إلى ما سبق ، أن المؤلفة تقارن في هذا الكتاب بين عدة أنماط متميزة من شخصيات المراهقات غير السويات من ناحية ونمط واحد من الشخصية السوية تمثله المراهقة التي تمتنع بالاستقلال الذاتي من الناحية الأخرى ، وقد ربطت بين هذه الأنماط غير السوية والنمط السوي جميعاً وبين الخبرات المرتبطة بالتربية داخل الأسرة ، وبخاصة بطلاقة الفتيات بالأم . ولكنها من ناحية أخرى تكاد في تحديدها للمامح شخصية المراهقة السوية ، تجعل من الاستقلال الذاتي مصدراً وحيداً لكل الأحكام والخبرات التي





شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

عز الدين تحليل: الدكتور محفوظ غسان

تفشي سوء التغذية والجوع . ان المجاعة مشكلة تختص بالعلوم الزراعية وتتلخص في انتاج غذاء أكثر .. ولكن هذه الحاجة الماسة خلعت في خضم مشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وحتى دينية .

والناس مختلفون في تحديدهم لموسم المجاعة . فالنزعجون منهم يتوقعونها عام ١٩٧٥، والمتشائمون يحدون لها موعداً اقصاه نهاية هذا القرن قبل ان يتسنى لحمة تنظيم النسل ان تحدث أثرها ، أما المتفائلون فيرونها آتية لا ريب فيها . وينصب تفاؤلهم على الربع الأخير من هذا القرن ولكنهم أيضاً يشكون في فاعلية العناية لتنظيم النسل ووسائله ويتوقعون الخطر مستقبلاً في القرن التالي .

الوقف كله محير والشائعات منتشرة عن

أحقاً ان العالم يسير الى مجاعة محتومة .. ليس فقط في الهند وبعض المناطق الأخرى التي تعاني منها ، ولكن في كل الدول ، ما عدا الدول المتقدمة مستكملة التصنيع تامة المكنة ذات المستوى الرفيع التي تعلمت كيف تحافظ على تعداد سكانها في حدود قدراتها على اطعامهم ؟

سؤال ضخم متعدد الجوانب ومع ذلك فليس له الا أحد جوابين بسيطين : لا ، لن يجوع العالم شريطة ان يبذل الجهد للوصول الى حلول في حدود قدراتنا .. او نعم ، مهما بلدنا فان العالم الذي ينمو سكانه بتلك الصورة مع موارده الغذائية المحدودة جداً محكوم عليه بالوت جوعاً وذلك على الرغم من تقدمنا العلمي الهائل في القضاء وفي زرع اعضاء الانسان واقامة محطات القوى للدراسة وقيصر ذلك . الا ان هذا لم يمنع من

منذ بضع عشرات السنين في الدول النامية . ومن سوء الحظ أن هبوط نسبة الوفيات لم يصبح هبوطاً في نسبة المواليد في الدول النامية بينما ثبتت تقريباً نسبة المواليد في الدول المتقدمة ، بل إن نسبة النمو في عدد سكانها قلت فعلاً في نصف القرن الأخير .

وتتضح خطورة الموقف عندما نعلم أن سرعة نمو السكان في أوروبا في القرن التاسع عشر كانت $\frac{1}{2}$ فقط الأمر الذي مكن دولها من تجميع رأس المال وبذلك استطاعوا في يسر تلبية آماني السكان لمستويات معيشية أعلى كلما نمت الديمقراطية . ويختلف الموقف كثيراً بالنسبة للدول النامية . . . فزيادة السكان ضخمة ومريعة، والضغط السياسي لتحسين الأوضاع الاجتماعية - المستشفيات والطرق والمدارس . . . الخ - أعظم بكثير مما كان الأمر عليه في الدول الأقدم ابن فترة توسعها وحين كانت الاستثمارات تحدث أثرها على المدى الطويل .

والدول النامية تحتاج إلى رؤوس أموال ضخمة لاستثمارها في وقت قصير . . . ولكن معدل دخول سكانها منخفض ورأس المال نادر ويصعب الحصول عليه ، فكيف يجمعون المال إذن لمستويات معيشية أفضل وكيف لهم أن يطعموا حالياً هؤلاء السكان المستثمرين في الزيادة والذين يطالبون بمستويات معيشية أعلى ؟

إن أفقر مناطق العالم هي تلك التي بها أقصى كثافة سكانية كما هو الحال مثلاً في الهند والصين وجنوب شرق آسيا . ولكن هل هذه المناطق ماهرة بالسكان أكثر مما تستطيع استيعابه ؟ هنا يجب ألا يلتبس علينا مدلول التعبير سالف الذكر ، أي الكثافة السكانية، مع

مثل جزيرة وإيت (٢) أما إذا افترضنا استمرار نسبة الزيادة على هذا التوال فإن الأرض كلها سوف تنفطى بالناس بعد ٨٥٠ سنة .

إن أسباب هذه الزيادة المدهلة اجتماعية واقتصادية . فبالنسبة للقرون الأربعة الزراعية والأدوية والتصنيع : جاءت البطاطس والذرة من أمريكا بعد اكتشافها فانتشرتا في العالم وكانتا بديلاً سهلاً للنمو للحبوب في مناطق كثيرة يصعب نمو الحنّب فيها كما أن إدخال المحاصيل البقولية وحرثها في الأرض كسماد أخضر منع الحاجة إلى ترك الأرض بوراً للراحة كما كان لإدخالها في دورات زراعية مناسبة أثر واضح في زيادة الغذاء .

ومن الناحية الصحية كان اكتشاف اللقاح ضد الجدري وتعميمه أول تقدم عظيم للشأن ، ثم تلته السيطرة على الملاريا ونقل الدم ثم الأدوية الحديثة . وقد تم كل ذلك في أقل من قرن ، ففي أواخر القرن التاسع عشر دخلنا عهد علم الأحياء من طريق علماء مبتلمين أمثال **كوخ وباستير وألفيتشي** ، وفي العشرينات من هذا القرن بدأ العلاج بالمرَكبات الكيميائية ، وفي أواخر الثلاثينات أدخلت المضادات الحيوية . كل هذه العوامل مع تقدم الوسائل الصحية وتحسن ماء الشرب خلقت الانفجار السكاني الحالي وقد مير منها **Beaujeu Garnier** (٣) بهزيمة الموت ، وكانت هزيمة سريعة فعلاً . . . إذ كانت نسبة الوفيات في أوروبا في القرن السابع عشر أكثر من ٣٠ في الألف وهي الآن حوالي ١٠ في الألف ، وفي الدول النامية المكتظة بالسكان ٢٠ في الألف تقريباً . . . والفارق الرئيسي بين النسب في الدول المتقدمة والدول النامية هو عامل الزمن . فقد بدأت الوفيات تقل في الدول المتقدمة منذ قرنين في حين بدأت

(٢) من مقال للاستاذ Meade في مجلة الاقتصاد عديوني ١٩٦٧ .

(٣) في كتاب Geography of Population

تخمينات الأمم المتحدة من القرن القادم فهي أكثر تفاؤلاً ، اذ تقول ان التعداد سيبلغ ٧٠٠٠ مليون عام ٢٠٥٠ . ولكن قد يصل الى ١١ مليون ، أما اذا استمر الاتجاه الحالي - الذي يبدو انه لن يحدث بسبب شيوع تحديد النسل - فسوف يصل التعداد الى ٢٠٠٠ مليون .

تحديد النسل :

وتتل الأبحاث والمشاهدات على ان تنظيم الأسرة من طرق تحديد النسل بدأ يحدث اثره في كثير من مناطق العالم النامي ، واليك بعضها في ايجاز :

- توضع ارقام للامم المتحدة (٤) وجود انخفاض ثابت في نسبة المواليد في هونج كونج وسنغافورة .

- من مسح حديث في الهند وبيرو وشيلي وتايوان (٥) تبين ان النساء في الطبقات الفقيرة يرشن في تقليل عدد أطفالهن ، وفي شيلي الكاثوليكية يشجع ٧٥٪ من النساء فكرة تنظيم الأسرة (٦) .

- بلغ تعقيم الرجال في الهند ٢٠٧٧١٠٠٠ شخص (٧) حتى عام ١٩٦٧ .

- ازداد الاجهاض منعاً للانجاب حتى اصبح مشكلة في الدول النامية ، ففي شيلي توجد حالة اجهاض لكل حالتى ولادة كما ان ٢٠٪ من امرة الولادة شغلها سيدات حدثت لهن مضاعفات نتيجة الاجهاض (٨) .

تعبير مشابه هو الاكتظاظ بالبشر . فمضمون الكثافة السكانية ان زيادة السكان تقلل من معدل دخول الأفراد أو بمعنى آخر عندما يزداد عدد السكان فان هذه الزيادة تستهلك أكثر مما تنتج . أما الاكتظاظ بالبشر فيعني أن الناس متقاربون من بعضهم البعض بحيث تقل أو تنعدم الراحة ، فأوروبا قد تكون مكتظة ولكنها ليست كثيفة السكان إذ ان زيادة الناس فيها تسبب زيادة في دخول الأفراد أكثر منها في الاستهلاك ، في حين ان الكثافة السكانية قد تحدث في مناطق قليلة السكان نسبياً في أفريقيا اذا انخفض معدل دخول الأفراد بزيادة التعداد .

التخطيط السكاني :

ان التنبؤ عملية صعبة لتعدد مصادر الخطأ ، وإذا ما تعلق الأمر بالبشر فالصعوبة أكثر ، وغالباً ما يحل التخمين محل الاحصاء بل وقد تنعكس الاتجاهات . . فمثلاً نبات فرنسا عام ١٩٤٦ بان التعداد سينخفض الى ٤٣٠٢ مليون عام ١٩٧٥ ووضع تخطيط دقيق وبذلك الدولة مجهودات عظيمة لرفع نسبة المواليد ، ومسح ذلك فان هذا الرقم وصلت اليه فرنسا عام ١٩٥٦ فقط .

بيد ان عمل مشاريع للمستقبل يعتمد اول ما يعتمد على التخطيط ، ويكفل تقرير الأمم المتحدة على أن تقدير سكان العالم المنتظر خوف يكون ٤٠٠٠ ره الى ٦٠٠٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ . ومما لا ريب فيه ان أغلب الزيادة ستكون في المناطق الفقيرة من العالم . . أما

(٤) الأمانة السكانية ١٩٦٨ مأخوذة من دراسات في التخطيط الاسرى .

(٥) خصوبة البشر في أمريكا اللاتينية ، جامعة كورنيل ١٩٦٨ للاستاذ J. M. Stucos . وبرامج التخطيط الاسرى والتعداد جامعة شيكاغو ١٩٦٦ للاستاذ B. Berelson et Al

(٦) بحث لكل مسن : R. Samuel, L. Tabah في التخطيط الاسرى ، جامعة برنستون ١٩٦٢ .

(٧) طبقة لأرقام اتحاد تخطيط الأسرة العالمي .

(٨) أعلن ذلك السناتور فلاديميرو وزير صحة شيلي في المؤتمر الدولي الثامن شيلي عام ١٩٦٧ .

شبح المجاعة يبعثد أو الحرب ضد الجوع

(٩) **وجونار ميردال** (١٠) أن تحل الكارثة في مدى ١٠ - ٢٠ عاما. وقد ذكر **ديمونت** (١١) أن العالم سيواجه أكبر مجاعة في التاريخ حوالي عام ١٩٨٠. كما قال **ميردال** (١٢) أن المشرة أو الخمسة عشر عاما الخطرة قد دنت ، بينما توقعها **الأخوان بادوك** (١٣) أقرب من ذلك .

ويقول آخرون - لهم مكاتهم في العلم والاقتصاد والزراعة في المنظمات العالمية - بالإضافة الى الجمعية البريطانية - أن المركز الغذائي العالمي مشكلة ضخمة وخطيرة يجب أن لا تحول الى كارثة وأن من الممكن حلها وقد أبدتهم في هذا الرأي اللجنة الاستشارية للرئيس جونسون التي ضمت أكبر تجمع علمي فني - ١١٠ من اعظم العلماء والاقتصاديين والاجتماعيين - وقد جاء ضمن تقريرها عام ١٩٦٧ « أن العالم في حاجة الى تكريس مصادر أكبر لانتاج الغذاء اذا كنا نبتغي حقاً القضاء على الجوع وسوء التغذية » وأن الحاجة لا تشكل أزمة تقتضي اهمال الاقتصاد العام والتقدم الاجتماعي والسياسي بل تستلزم التركيز على انتاج الغذاء على الا تصبح حرباً شاملة على حساب التنمية في الاشياء الأخرى » .

والآن ما هي حقيقة المركز الغذائي العالمي ؟ للأجابة على ذلك يحتاج الأمر الى احصاءات شاملة ودقيقة عن الانتاج العالمي للغذاء في الدول المختلفة في العشرين سنة الأخيرة ، وإلى معرفة عدد الناس الذين يقاسون من الجوع وسوء التغذية ، وإلى معرفة الغذاء اللازم للفرد يومياً كمّاً ونوعاً لكي ينمو نمواً طبيعياً مناسباً .

والاحصاءات في اغلب الدول النامية لا

وقد انخفضت نسبة الزيادة في السكان في رومانيا في الستينات حيث الاجهاض مسموح به وانعكس الوضع تماماً بعد المائه باميين او ثلاثة .

وقد استخدمت اساليب منع الحمل منذ قرون ولعيز عصرنا بادخال الوسائل الصناعية؛ فبدلت بالأغشية المطاطية ثم بانتاج مواد تقتل الحيوانات المنوية ثلثة مقدة تثبت في عنق الرحم وأخيراً الهرمونات (اقراص منع الحمل) كما بدأ بحث وسائل منع الحمل عن طريق الرجال . الا ان هناك نواحي نقص كالإتار الجانبية أو صعوبة التثبث أو عدم الاحتمال ولكن كل ذلك سيحل امره سريعاً ، ولكي نأخذ فكرة من الجهد المبذول يكفي أن نقول أن مؤسسة فورد وحدها وافقت على انفاق ١٥ مليون دولار لتطوير أبحاث تحديد النسل .

ان فداء البابا ورفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فكرة تحديد النسل ليس كارثة ولكنه خطوة الى الوراء يضيف من أورها قلة عدد أتباع هذه الكنيسة في الدول النامية، كما ثبت أن غالبية الأزواج لا يزالون يستعملون اقراص منع الحمل متجاهلين نداه البابا وذلك طبقاً لنتيجة استفتاء قامت به وكالة ابحاث دينية ونشرته صحيفة التيمس عام ١٩٦٨ . وفي الحقيقة لا يوجد ما يجعلنا نعتقد أنه سيحدث انعكاس في الاتجاه السكاني خلال جيل أو جيلين .

الغذاء اللازم للسكان :

يعتقد كثير من الباحثين أن مصادر الغذاء في العالم لا يمكن أن تكفي الزيادة الملهلة في عدد السكان مستقبلاً ، فمثلاً يتوقع **ريشيه ديمونت**

- (٩) استاذ في مؤسسة الاقتصاد والتنمية الاجتماعية في باريس .
- (١٠) استاذ علم الاقتصاد الدولي في استكهولم .
- (١١) مقال في صحيفة الأوبزرفر في ١٠/١٢/١٩٦٧ .
- (١٢) مؤسس الملتح من الإصلاح الزراعي عام ١٩٦٦ .
- (١٣) كتاب المجاعة عام ١٩٧٥ للاخوين : W. and P. Paddock

أمراضهما بالحاجة إلى فترات راحة متعددة أثناء العمل وتزداد حتى تصل إلى حد الضمور التام وضعف مقاومة الأمراض ، أما في الأطفال الصغار فيحدثان توقفاً في النمو الطبيعي وتخلفاً ذهنياً مؤكداً .

إن الآراء لتتباين كثيراً حول كمية ونسوع الغذاء اللازم لكي يعيش الناس أقوياء أصحاء ، فقد قدر المجلس العلمي الاستشاري الأمريكي المعدل العام لغذاء اللازم للفرد يومياً بمقدار ٢٣٥٤ سعراً مع ٨٣ جراماً من البروتين ، ومن ثم فنحو ٢٠٪ من سكان البلاد النامية يحصلون على أقل من حاجتهم . ويرى الدكتور **كولين كلارك** أن يكون السعر الحراري من ١٦٠٠ - إلى ٢٤٠٠ لاسيويين ، أما الدول المتخلفة فيلزمها ٢٦٠٠ ، والنامية ٢٣٠٠ ، في حين أن الدول المتقدمة تحصل بالفعل على ٣٠٧٠ والشرق الأقصى ٢٠٨٠ ، والدول الأقل نمواً على ١٧٠ سعراً . أما من حيث نوع الوجبة فيقول النبايون أنهم يحتفظون بصحتهم جيدة تماماً بدون بروتين حيواني حتى البيض واللبن ، في حين يخالفهم بعض الأطباء الذين يصرون على أن الوجبة المحتوية على نسبة عالية من البروتين ونسبة مخفضة من الكربوهيدرات لها أفضل الأثر الصحي وأنها أعلى كفاءة . وإذا استرسلنا في الحديث عن نوع الوجبة فسوف نصادف تناقضات كثيرة في الآراء ، فبعض الباحثين يعلق أهمية كبيرة على تناسق مكونات الوجبة من بروتين وكربوهيدرات ودهن وأمسلاح وفيتامينات ويصل بهم التزمّت إلى النص على نوع البروتين وما يحويه من أحماض أمينية أساسية أو فقد فيتامين أثناء الطهو ولو جزئياً مثل النيامين ، في حين يتساهل بعض علماء التغذية إلى درجة اعتبار أن الوجبة المحتوية على سعرات كافية تحتوي أيضاً على الحد الأدنى من البروتين ، ويتحفظ آخرون فيقولون إن الحبوب تحتوي على كمية معقولة من البروتين ومن ثم فهي تعتبر مناسبة للفرد لو أنه تناول منها كامل احتياجاته من السعرات اللازمة له ، أما إذا اعتمد الفرد على المحاصيل

في واحد أو أكثر من المكونات الأساسية في المواد الغذائية والذي قد تظهر له أمراض مرضية تزول بزيادة المركبات الغذائية الناقصة . ومقدار السعرات اللازمة يومياً للفرد يختلف باختلاف السن والجنس ووزن الجسم والجو والمجهود المبذول وأبان الحمل والرضاعة . الخ . وقد أعلن الدكتور **سوكهاتم** في اجتماع لجمعية الإحصاء الملكية أن ١٠ إلى ١٥٪ من سكان العالم يتناولون غذاء أقل من احتياجاتهم ، أما سوء التغذية فأكثر من ذلك .

وقد ردت الجمعية الاستشارية بالولايات المتحدة أن حاجة العالم من السعرات عام ١٩٨٥ ستزيد من الإنتاج الحالي بحوالي ٤٣ - ٥٢٪ . ويكاد أن يكون من المقطوع به عدم التصرف بدقة على مدد من يقاسون من الجوع ومن سوء التغذية . بيد أننا نعلم يقيناً ، وهو الأهم ، أن هناك رجالاً ونساء وأطفالاً يموتون جوعاً وآخرين يتناولون باستمرار غذاء أقل من احتياجاتهم وخاصة في الشرق الأقصى ، كما نعلم أن كثيراً من سكان الدول النامية يقطنها ثلثا سكان العالم - يقاسون من قلة الغذاء وقلة السعرات الحرارية فيه ومن سوء التغذية . ويعني هذا بالذات نقص البروتين ، وعلى ذلك فالمدى الحقيقي للمشكلة معروف . أن العالم لا يواجه الآن مجاعات ضخمة ولكن نسبة عالية من سكانه هي في الوقت نفسه في حاجة إلى طعام أكثر وافضل .

وقد اختتمت الجمعية العلمية الاستشارية تقريرها بالغذاء التالي : « أن حجم وخطورة واستمرار المشكلة الغذائية المالية مشكلات ضخمة جداً وتتطلب مجهوداً مبتكراً وعلى المدى الطويل مما لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية ، وذلك لكي يمكن التغلب عليها » .

الغذاء اللازم للإنسان :

من المسلم به أن سوء التغذية وقلة الغذاء من القدر اللازم يحدثان تدهوراً في القدرات الجسدية ونقصاً في النشاط الفكري وتبعداً

غذاء أكثر جدًّا مما ننتجه حالياً ، وأن أول زيادة كبيرة في الإنتاج يجب أن تأتي من الأراضي الخصبة التي يجب أن يضاف انتاجها من المحاصيل والمراعى ، والتي يجب أن تنتج ثلاثة أضعاف انتاجها الحالي وذلك من الآن وحتى نهاية هذا القرن .

ومن الممكن زيادة انتاج الأراضي الخصبة من طريق المحافظة على خصوبة التربة واستعمال بدور محسنة وإضافة مخصبات أكثر وتحسين خواص التربة الطبيعية وإجراء تجريب حول أفضل موعد لزراعة المحاصيل وزيادة مرات الري والسيطرة على الآفات والأمراض ، ولزيادة الانتاج من المراعى ينبغي العمل على تحسين سلالات الحيوانات مع توفير إدارة أكثر كفاءة وتغذية أفضل ، والسيطرة على الأمراض .

فمثلاً باستعمال بدور اللرة الهجين مع فلاحه أفضل زاد المحصول في أفريقيا من ١٠٠٠ الى ١٤٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل للهكتار ، وباستعمال البدور الهجين والبدور المحسنة يمكن أن يزداد محصول الحبوب من ٢٠ الى ٣٠ مليون طن في العام في أوروبا وأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية (١٥) كما توصل علماء تربية النبات الى سلالات من القمح تقاوم مرض الصلدا الذي يهدد المحصول العالمي وأخرى قوية السوق فلا ترقد بسبب الرياح أو المطر ، الأمر الذي يسبب خسارة كبيرة في المحصول .

فاذا انتقلنا الى التسميد ، وفائدته أكيدة في زيادة الانتاج ، نجد أنه في عام ٦٥ - ١٩٦٦ استهلك العالم ثلاثين مليون طن من المخصبات الكيميائية ، عشرين فقط استهلكته الدول النامية ، ومنذ ذلك الوقت أنشأت تلك الدول مصانع كثيرة لإنتاج المخصبات مما يبشر بزيادة كبيرة في الإنتاج بدأ اثرها يظهر فعلاً .

ولا زال الإنسان والحيوان يشكلان ٩٠ ٪

النشوية مثل البطاطا والبطاطس والوز وكلها تحتوي على بروتين قليل جداً فيلزمه بصفة أساسية بروتين اضافي .

وحتى المشتغلون بتكنولوجيا الأغذية يختلفون في هذا الموضوع ، فبعضهم يرى أن الأهم هو التركيز على انتاج أطعمة بروتينية مثل اللبن واللحم والسمك والبيض أكثر من الحبوب والبقوليات التي تمد الإنسان بطاقة فورية، بينما يقول آخرون أنه يجب الأكثر من الحبوب والبقول المحتوية على بروتين وتجميعها بأسرع ما يمكن .

مما تقدم يمكن القول بعدم وجود يقين ثابت فيما يختص بالتقدير اللازم للفرد من السعرات ومن البروتين وكذلك عدد من يقاسون من الجوع وهم دون شك يحصون بمئات الملايين بالإضافة الى عدد أكثر وأكثر ممن يعانون من سوء التغذية .

ومما يزيد الحالة حرجاً التعقيدات الاجتماعية والملايسات الدينية ، فمن الصعب اقتناع كلة الارز التقليديين من الهنود ، بأن يأكلوا القمح المستورد من أمريكا حتى مع وجود المجاعة . وكيف يمكن اقناع من نهام دينهم عن أطعمة البحر بأن يأكلوا سمكاً ؟ ثم ماذا من الحيوانات المقدسة التي تاكل ما يحتاجه الإنسان في حماية تامة من الدين والناس بجانبها يقضون جوعاً ؟

ان الحاجة ماسة الى أبحاث كثيرة من الاحتياجات الفلانية لمختلف النماذج البشرية وفي مختلف الأجواء والظروف وإلى جهود الإصلاحيين ، لأن النواحي المرتبطة بالدين والتناقضات الاجتماعية تحتاج الى حل وحماية خاصة في معالجتها .

زيادة انتاج الطعام في العالم :

يعتقد علماء الزراعة أن في مقدورنا انتاج

شبح المجاعة يتهدد أو الحرب ضد الجوع

مضاعفة الثروة الحيوانية مرات عديدة . فمعدل الإنتاج العالى السنوى لكل حيوان من الخراف الكبيرة والصغيرة والماعز ٢ رطلاً ومن البقر والمجول ٢.٥ رطلاً ومن البيض ٨.٦ رطلاً ومن لبن البقر ٢٥٠ رطلاً ، يقابل ذلك في الدول المتقدمة بمزارعها المنظمة حسنة الإدارة ٤٠ رطلاً من اللحم الخراف ، ٢٠٠ رطل من لحم البقر و ٥٠ رطلاً من البيض وحوالى ١٠٠٠ رطل من اللبن .

فما هي العوامل التي تجعل الإنتاج العالى بهذا المستوى المنخفض ؟

اتها - ولا شك - تتمثل في الآتى : ضعف الماشية وازدحام الأراضي بها .. غذاء غير كاف .. امراض .. تكاليف عشوائى .. سوء ادارة .. ضعف التسويق .. عدم وجود تسهيلات .. وكلها عوامل موجودة بدرجته كبيرة او قليلة في معظم الدول النامية .

ولكن القدرة العلمية على إيجاد حلول لكل ذلك لا تنقصنا ، ففى امكاننا انتاج ماشية وطيور سريعة النمو جيدة العظام صالحة للأجواء المختلفة ، متميزة اللحم .. ان انتقل الماشية البريطانية مثلاً الى أمريكا الجنوبية ساعد على تحويل براريها الى واحدة من أفنى مراعى العالم ، كما رفعت الماشية الهندية مستوى الثروة الحيوانية في بقاع كثيرة من افريقيا ، وكان لادخال الدجاج من نوع Black Australop في كثير من القرى الافريقية اثره وخاصة في انتاج البيض الذي تضاعف من ٢٠ - ٣٠ ضعفاً .

امكان زيادة الطعام بالاساليب غير عادية :

تحمل الينا المجلات العلمية والصحافة المالية من آن لآخر طرقاً غير مألوفة لانتاج الطعام من مصادر غير تقليدية ، فالحبر مثلاً يفتى ٧٪ من سطح الأرض ولا تحصل منه الا على ١٪ فقط من احتياجاتنا من البروتين ، ونحصل على السمك بواسطة الصيد . ترى هل يمكن اقتناع مساحات مناسبة لتربية

من قوة العمل في مزارع العالم ، والامر يتطلب تطوير الآلات الزراعية الحالية حتى تؤتي البذور المحسنة والعناصر الغذائية اكبر عائد ممكن من الانتاج . وعلى سبيل المثال اهلكت آلاف الهكتارات في الهند لاصابتها بحشائش ديزومية لا يقوى المحراث التقليدى على اقتلاعها ، وقد امكن اعادتها زراعتها من طريق الجرارات التي يصل سلاح المحراث فيها الى عمق كبير ، وقد مكن الحرث العميق من زيادة محصول الأرز في الشرق الأقصى .

والرى مرتبط تماماً بالريادة ، ولما كانت اراضي كثير من الدول النامية تعتمد على امطار قصيرة الأجل وأحياناً غير منتظمة او على انهار لها موسم فيضان قصير ، فان النباتات لا تأخذ حاجتها من الماء بصورة منتظمة وعند الحاجة ، وهنا تظهر أهمية السيطرة على الماء في الأنهار ومجاري المياه من طريق خزانات وحواجز للمياه ، وقد أدى ذلك في الهند وافريقيا الى انتاج محصولين وأحياناً ثلاثة في العام من نفس الأرض مع وفرة في الانتاج ، فمثلاً كان معدل انتاج القطن ١٠٠٠ رطل ، بينما بلغ تحت ظروف الري المنتظم ٤٠٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل وذلك في نفس مستوى خصوبة التربة .

والقضاء على الآفات عامل هام في زيادة الانتاج وقد يصل فارق المحصول الى درجة ملحفة ، فقد ارتفع محصول القطن في ملاوى من ٣٠٠ رطل الى ٧٠٠ او ٨٠٠ رطل من طريق القضاء على الديدان كيميائياً ، وقد ردت خسارة بريطانيا بسبب الأرناب بحوالى ٤٧ مليون جنيه استرليني وقد ارتفع المحصول كثيراً بصد اصابتها بمرض Myxomatosis عام ١٩٤٧ ، ويقدّر « الفقد » في المحاصيل أثناء التخزين بواسطة الحشرات بربع الانتاج .

زيادة انتاج الثروة الحيوانية :

ان نظرة خاطفة لاحصاءات الفاو من معدل الانتاج السنوى العالمى لكل حيوان ، ومقارنة ذلك بمعدلات الدول النامية تظهر بجلاء امكان

ولدينا الإمكانيات العلمية لزيادة انتاج الطعام بأسلوبيه التقليدى وغير التقليدى ، وقد بدأ الغذاء العالمى « الكامن » يستغل بالفعل ، الأمر الذى أهمل المتشائمون وتنبؤاتهم عن الجوع والمجاعة .

بقى التساؤل .. ماذا ينبغى أن نفعل لضمان

الاستقلال الفعلى لهذه المصادر ؟ .

يتضح مما تقدم أن احتمالات زيادة الطعام عظيمة جداً شريطة استخدام اقتصاد أفضل وتطبيقات عملية مفيدة للعلوم الزراعية فى الأراضي الخصبة ، كما توجد زيادة اضافية ضخمة لو استعملت الآليات الصناعية كبديل للقطن والسيسال والحبوت وغيرها وزراعة محاصيل غذائية بدلاً عنها ، فنحن نعرف كيف نتج كميات كبيرة من البذور المحسنة ذات المحصول الوفير والمقاومة للآفات ، وهندسنا المخصبات ونعرف كيف ننتجها ، ولدينا عديد من مبيدات الآفات، وبصفة عامة لدينا القدرات العلمية لحل كثير من مشاكل زيادة الانتاج على الرغم من أن هناك الكثير الواجب عمله .

أما مصادر التمويل والرجال الذين يعتمد عليهم فى نشر المعلومات لزراع العالم ومدى الرغبة والفتنة لعمل كل ذلك ، فأمر يحتاج الى مزيد من النقاش . ولو كان كل ما علينا عمله هو حساب احتياجات العالم الغذائية واستغلال مكتشفاتنا العلمية فى زيادة الانتاج، لما بقى إذن الا مشاكل غذائية بسيطة ، ولكن ككل شيء يتعلق بالجنس البشرى المعقد توجد عوامل اقتصادية واجتماعية محيرة تسبب تناقضات ، كما أن المشاكل ليست كلها واحدة بالنسبة للدول جميعاً ، فعلى الرغم من الحاجة الملحة الى الغذاء تخشى الدول المنتجة له عدم الحصول على سعر مناسب فيحجم الزراع من التوسع فى انتاجه ، وهناك مثل ما كان يتوقعه اشد المتشائمين :

فى الهند وبعد عامين من الجفاف حدث اكبر

أنواع اقتصادية منه ؟ ، يقول العلماء ان ذلك ممكن عن طريق اضافة مخصبات للماء لانتاج غذاء لها بكميات مناسبة ، بل ويتحدث بعضهم من امكان تحريك قاع البحر ليطفو الغذاء الى السطح ، وتجارب انجلترا واليابان ودول اخرى عديدة فى هذا المجال اعطت نتائج لها اهميتها ، بيد انها مشاريع تحتاج الى رأس مال ضخم وتعاون دولي .

وهناك تجارب مبشرة بإمكان انتاج اطعمة من الطحالب والأعشاب البحرية واخرى على تجفيف مساحات من البحر لزراعتها والمعالجة الهولندية اكبر دليل على امكان ذلك ، وزراعة الصحارى بماء البحر بعد التخلص من ملوحته لها طرق كثيرة كلها غير اقتصادية وإن كان أفضلها التحليل الفشائى الكهربائى ، ويبحث العلماء الآن امكان استعمال المياه « المالحة » فى الرى، والنتائج مشجعة فى الأراضي الصحراوية جيدة الصرف حيث امكن زراعة بعض الحبوب والبقول وقصب السكر وكثير من حشائش الرامى يحتاج من طريق رىها بماء تصل درجة ملوحته الى ١ - ١.٥ ٪ .

ولا يخفى الدور الكبير الذى يلعبه البترول فى الزراعة . فبالاضافة الى استعماله كوقود وفى انتاج المخصبات والبثيومين ، فالباحث جار لانتاج البروتين عن طريق تغذية الاحياء الدنيئة ببعض انواع الايدروكربونات ، ثم تقتل وتجفف فتصبح مسحوقاً ابيض لا طعم له ولا رائحة وتحتوى على نسبة عالية من البروتين يمكن استعماله فى تغذية الحيوانات ، والبحث جار ايضا ليستخدمها الانسان .

وهناك ابحاث استخلاص البروتين من ورق الاشجار وهو غذاء جيد ، والعمل جار كذلك لتشكيله فى صورة وجبة تقليدية .

وقد امكن انتاج « اليسين » بطريقة تكوينية وهو مكون هام للبروتين ، وجريت اضافته بنسبة ٤ اربطال الى طن من الفقم لتعطى الحد الأعلى من البروتين فى الوجبة ، وهذه الكمية مصنعة من كمية من الفقم لعنينا عشرة شلنات .

يستخدم التنمية مثل الاسعار والاعانات والضرائب وخفض تكاليف الانتاج وايجاد الحوافز واستبعاد عنصر المخاطرة . فالفقراء لا يحملون القمامة بأي شيء ، والفشل في انتاج محصول ما ، معناه الموت جوعاً ، وكثيراً ما حدث ذلك عند ادخال محاصيل جديدة او باستعمال اساليب زراعية مختلفة نصح بها رجال وزارة الزراعة .

ملكية الأرض :

لا شيء هناك يجتذب الاحاسيس سياسياً مثل الأرض - ملكيتها . . حقوق استغلالها . . الالتزامات المتبادلة . . مزايا الملكية - ان الأرض في المجتمعات الريفية نوع من البنوك ، او أسلوب من التأمين وضمان ضد العجز، ولا تقدر بمعايير اقتصادية فقط اذ هي فوق كل ذلك تؤهل صاحبها للقوة والمركز المرموق . والبناء السياسي والاجتماعي في البلد هو الذي يملأ طريقة استغلال الأرض : مزارع كبيرة تملكها الدولة او صغيرة خاصة بالأهالي ، وهل يملك الزارع الأرضي فرادى أم هي مزارع جماعية . . كل هذا يعتمد أول ما يعتمد على العقد السياسية . لن يذهبهم مقاليد الأمور . . سواء اكانوا راسماليين او شيوعيين او اشتراكيين او اقطاعيين .

ادارة المزرعة :

لقد حقق النظام الفردي للادارة في أمريكا الشمالية وغرب أوروبا نجاحاً باهراً ، فازدادت المحاصيل زيادة ضخمة وارتفع الانتاج الكلي للمزرعة بالنسبة للفرد الى حد كبير ، وان هاد جانب مرموق من هذا النجاح الى المهارة التكنولوجية والادارة الحسنة والامانات المباشرة او الاسعار المرتفعة صناعياً . ومما يجدر ذكره ان القطاع الزراعي الخاص في روسيا وطبقاً لنشرة الفاو في سبتمبر ١٩٦٢ اثبت ان المساحات الصغيرة التي يزرعها عمال الزراعة في المزارع الجماعية لحسابهم الخاص امكنها تحقيق زيادة ٢٥٪ من انتاج البذرة

نقص مخيف في الحبوب ومات الكثيرون جوعاً ، وفي العام التالي سقطت اسطار غزيرة في الوقت المناسب وكان المحصول وفيراً جداً ، ولم يكن ثمة من تعليق افضل مما كتبه مراسل جريدة الجارديان في يونيو ١٩٦٨ وعبر فيه عن الموقف تحت عنوان « أزمة الهند من الوفرة » . فكيف يحدث هذا في بلد يعاني جمل سكانه من الجوع ؟ الفقر طبعاً ، فالفقراء لا يستطيعون شراء كفايتهم من الغذاء ، والزراعي مجزوا عن بيع انتاجهم ، ومن هنا تعلم لماذا يركز الاقتصاديون على وجوب التنمية المتوازنة في جميع القطاعات مع اهتمام اكبر بالقطاع الزراعي .

ويمكن تشبيه التنمية الزراعية بصندوق موضوع على قاعدة ، وبمثل ارتفاع الصندوق التنمية ، ومن لم يبدل الجهد لزيادة هذا الارتفاع . فالقاعدة تمثل الاسس الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الزراعي وهي تتضمن عوامل كثيرة لها اثرها مثل ملكية الأرض ورأس المال والمهارة وهدف العمل ، كما تتضمن البناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والطبيعي ونوع الحكومة اقطاعية أم قبلية أم اشتراكية او رأسمالية ، الأمر الذي لا يمكن تغييره بسهولة . . كل هذه تتضافر لتكون الضغوط على النمو الاقتصادي الزراعي . اما الصندوق نفسه فجانبا منه يتكونان من المؤسسات الاساسية للتنمية الزراعية مثل البنوك والجمعيات التعاونية ومراكز الابحاث ومدارس التعليم الزراعي والخدمات . . الخ . والى حد كبير تتأثر هذه المؤسسات بالقاعدة ، فمثلاً تميل الدول الرأسمالية الى الاعتماد على مشاريع القطاع الخاص بينما تعتمد الدول الاشتراكية على المزارع الجماعية . اما الجانبان الاخران فيمثلان التكلفة المادية المباشرة اللازمة للانتاج مثل البذور والمخصبات والآلات الزراعية والري واستصلاح الاراضي والمجهود البشري اللازم .

ان الزيادة الفعلية في ارتفاع الصندوق، أي في التنمية الزراعية ، يمكن تحقيقها بتضافر الضغوط من جميع المؤسسات الموجودة لما

الدولية ذلك ، حيث زرع في الفلين وحدها ربع مليون هكتار .

التسويق :

هناك مشاكل كثيرة دور الحكومة فيها معقد ، وباختصار يمكن القول ان على الحكومات عمل التسهيلات اللازمة للتسويق دون تدخل مباشر ما دامت المنافسة الحرة متوفرة ، وللحكومة ان تتدخل في حالتين : سوء استعمال الظروف الاحتكارية للمشاريع الخاصة ، والثانية ارتفاع تكاليف التسويق وبخاصة ان لم يكن فمة مبرر لهذا الارتفاع . ولتدخل الحكومات في غير هاتين الحالتين ضار أكثر ما هو مفيد .

التسليف :

التسليف حيوي في الأطوار المتقدمة السليمة من التنمية ، ولكن يجب التدقيق فيه جداً لضمان زيادة الإنتاج كما يجب ان يوجه فقط الى الزراع الذين يستطيعون السداد بالكامل وفي الوقت المحدد، والا كانت تكاليف التسليف باهظة وتتحول الى امانة لا الى تسليف، لكثيراً ما تكون الحماسة والتطلعات السياسية مقترنة بسوء الادارة سبباً في جعل وسائل استثمار المال في الزراعة شيئاً بعيداً كل البعد عن ان يشارك في حل مشكلة الغذاء .

البحث والارشاد :

وسائل البحث والارشاد وتثقيف الزراع مرتبطة كلها ببعضها بعضاً ، ولكي تكون فعالة يجب ان تكون متصلة في صورة طسريق ذي اتجاهين يتصل فيه المرشد الزراعي بكل من العالم والزراع فيقوم بتوصيل نتائج الابحاث التطبيقية الى الزراع بأسلوب سهل مبسط كما يقوم ايضاً بنقل مشاكل الزراع الى العلماء . ويجب ان تكون لمظم الابحاث أهمية مباشرة بزيادة الانتاج الزراعي .

كما يجب ان يوضع برنامج عام للتنمية

و ٧٥٪ زيادة في الخضر أكثر من المسرازرع الجماعية نفسها ، والمساحة الكلية لهذه القطع تشكل ١٪ فقط من اراضي روسيا الزراعية . ومع ذلك فهي تنتج ٦٣٪ من الانتاج الكلي للبطاطس ، ٤٧٪ من اللحم ، ٤٩٪ من اللبن ، ٨٢٪ من البيض . ويركز الفلاحون بالطبع على انتاج المواد الغذائية ذات العائد الأكبر والتي تناسب المساحات الصغيرة .

البذور الحسنة :

يقول Sprague المتحدة في بحث له بعنوان : « استخدام البذور الهجين في الولايات المتحدة وكينيا » ألقى في السمينار الدولي سنة ١٩٦٨ في جامعة ريدنج ، ان أولى سلالات الهجين بيعت عام ١٩٣٠ وانها في عام ١٩٤٥ حلت تماماً محل السلالات العادية في الولايات المتحدة وأدت الى زيادة المحصول من ٣٠ بوشل الى ٧٠ بوشل عام ١٩٦٨ . كما يقول Mc Kelvey من مؤسسة روكفلر في بحث عن تحسين المحاصيل في أمريكا اللاتينية ألقى في سمينار ريدنج ايضاً انه يمكن من طريق المؤسسة التوصل الى سلالات محسنة حوت الكسليك من دولة مستوردة للحبوب الى مصدرة لها ، وازداد الانتاج من ١١ بوشل الى ٣٩ بوشل على مدى ٢٥ سنة كما أدى استعمالها في الهند والباكستان تبعاً لقائل Lester Broun عن « الثورة الزراعية في آسيا » الى زراعة محاصيل - القمح شتاء والذرة صيفا .

ويرد المتشائمون بقولهم انه خلال ٢٥ عاماً وحتى يعم انتشار مثل هذه السلالات وتحتث اثرها يكون الناس قد قضوا يوماً قبل ذلك بكثير وذلك على الرغم من قول الدكتور Albert Moseman البرت موسمن رئيس العلوم الزراعية في مؤسسة روكفلر من انه يمكن توفير السلالات الحسنة لأغلب محاصيل الحبوب لكل مكان في العالم في مدى ٦ سنوات لو ان الموضوع اعطي عناية خاصة . ويؤيد Robert Chandler من مؤسسة ابحاث الارز

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

من التعليم والتدريب الزراعي يجب زيادته في الأعوام التالية ، هي التطلعات القومية المبنية على تقييم منطقي للأحوال الاجتماعية والاقتصادية للبلد .

أما كيفية عمل ما سلف ذكره من مؤسسات زراعية مثل التسويق والتسليف والبحث والإرشاد والتعليم والتدريب والأسعار والضرائب والإمانات والتشريعات وضرائب الإنتاج .. الخ ، وكلها ذات أهمية رئيسية للزراعة ، فإن المسؤولية الفعلية عن طريقة تنظيمها تمكس الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة التي تصدها تلك المؤسسات ، ويطلق عليها عادة السياسة الزراعية أو الخططة الزراعية وتقوم بها عادة الحكومة . الا ان من المؤسف أن أغلب الحكومات تنهج الى توزيع الفوائد على الناحيين اكثر من استغلالها لفاعلية مصادر الثروة . ان توزيع المنافع بقصد أن يحصل عليها أكبر عدد من الناس لا شك أفضل من أن لا يحصلوا على شيء منها ، ولكن يجب أن يقتصر ذلك باستغلال مصادر الثروة بأعلى كفاءة على أن لا تحجب الحقيقة عن الشعب فيتصور أن زيادات ضخمة في الدخل سوف تتحقق سريعاً .

هزيمة الجوع :

لقد بدأنا نرى اتجاهات مرضية في الدول النامية نحو انتاج غذاء أكثر ، ولا يوجد ما يدل على أن العالم على حافة كارثة بل أن المركز الغذائي يتحسن بخطوات ثابتة ، ويؤكد ذلك الدكتور Boerma مدير عام الفاو في كتابه « مركز الغذاء والزراعة عام ١٩٦٨ » عندما قال « أن المركز الغذائي العالمي الآن في مرحلة التحول والامل » . ولا يوجد سبب معروف ينبىء باحتمال أن يتعكس هذا الاتجاه .

ومع ذلك لا يمكن أن تكون راضين عندما نرى أن أكثر من ٣٥٠ مليوناً من البشر يعانون

الزراعية للدولة يتقرر فيه أى لحاصليل الواجب تشجيع زراعتها . ويجب أن يتلاقى الزراع والمهندسون والباحثون ليقرروا أى المشاكل في حاجة لحل سريع عن طريق البحث لم يناقشون المشاكل الممكن حلها ويقررون الحلول الممكنة التطبيق من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية .

أما المرشد الزراعي فهو الرجل الذي يمد الزراع بالمعلومات المجربة والنصح ، وهو الوسيط الأساسي والمترجم لاصطلاحات العلماء وهو المسئول عن ضمان استمرار الاتصال بين العالم والزراع ، ومن ثم عليه أن يتكلم بلغة تلائم حرفة ومجازاً بل يجب أن يكون واحداً منهم وموفعاً لثقتهم . والمرشد على مستوى القرية يجب أن يعطى تدريباً وتنقيفاً أكثر من مسخو الزراع في قرينته بدرجة واحدة لأن المرشد الحاصل على الدبلوم أو البكالوريوس لديه معلومات أكثر مما يستطيع الزراع استيعابه لأنه أرقى منهم بدرجة كثيرة وبذلك يبتعد تلقائياً عن المجموعة بدلاً من أن يتقرب منها .

التعليم والتدريب :

ان التعليم الزراعي بانواحه الثلاثة الابتدائي او مدارس الحقول ، والثانوي او المتوسط ، والجامعي يجب توفره في كل دولة نامية . ومراكز التدريب الحرى يجب توفرها وحسن توزيعها حيث يتدرب الزراع لمدة متفاوتة من بضعة أيام الى بضعة شهور - قد تصل الى عامين او ثلاثة .

والتعليم والتدريب الزراعي الذى ينفى كل شيء من المستوى الجامعي الى التعليم الضرورى اللازم لزراع في اقتصاد بدائي ، لازمان وضروريان لعالم يحتاج الى مهارات من جميع الأنواع لما له من علاقة مباشرة بالمركز الغذائي العالمي . وفي الحقيقة ان ما يقرر أين واي قدر

الزراعة بهذه الصورة في الماضي ، ومع ذلك فلو ان الحكومة والشعب تعاونوا في جهود مشتركة مبنية على معلومات صحيحة عن المشاكل ولم وضع خطة جيدة للعمل فمسن المستطاع الاسلاك برام التنمية الزراعية بنجاح . ان المساعدات الخارجية يمكن بل ويجب ان تمنح وتقبل ، ولكن لا شيء يمكن ان يكون بديلا عن مجهودات الامة نفسها .

يجب معالجة الفقر في العالم بسرعة وبصورة اكثر بكثير مما تم عمله حتى الآن ، وعلى الشعوب المتقدمة ان تقدم المساعدات ليس فقط من اجل اسباب انسانية ، ولكن لاسباب هم الدول المتقدمة نفسها ، فان وجود مجتمعات فقيرة متخلفة ضار بها اذ معناه بلغة الاقتصاد فقدان فرص اقتصادية كثيرة .

وعلى الرغم من عدم وجود علامات منظورة من ان مجاعة على نطاق واسع في طريقها اليها فان مشكلة الغذاء يجب ان ينظر اليها كأكبر عامل مسبب للجوع ، ونحتاج لحلها الى مجهود ضخم ومنسق ليس فقط من طبقة الزرايع بل ومن سكان العالم كافة . ان عالما يستطيع ارسال رجال الى القمر لقادر دون شك على انتاج غذاء يكفي جميع سكانه .

امسا اذا كانت لدى العالم الفطنة والرغبة لانجاز ذلك فهذا امر سوف تظهره الأيام ، وفي رأي ان المؤلفين جوردون بريجر وموديس دي سواسون قاما بتحليل منطقي احصائي من مشكلتي الغذاء وزيادة تعداد العالم كما قلنا بدراسة مستفيضة من سبل علاج الوضع المالي البالغ منتهى السوء ، بيد ان علاجهما المقترح اتخذ اسلوبا هينا لينأ لا يتناسب وفداخلة الكارثة التي يتوقعها المتشائمون والمتفائلون على السواء ، وان اختلفا على تحديد موعد للحاجة العالية .

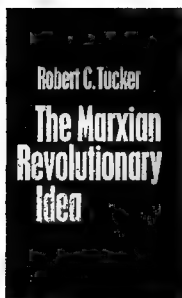
من الجوع وان بعضهم على حافة الموت جوعا فعلا ولا بد ان يكون عدد من يقاسون من سوء التغذية اكثر من ذلك بكثير .

ان الامل في السيطرة على سرعة الزيادة في سكان العالم في تحسن مستمر ، بل ان نسبة الزيادة بدأت تهبط بالفعل في كثير من الدول النامية ، ومن المرجح انه بمضاعفة المجهودات في هذا السبيل مرتين أو ثلاثا يمكن السيطرة في النهاية على زيادة التعداد . ولكن نظرا لصعوبة تنفيذ ذلك بدقة في جميع احواء العالم فلا بد من ان يتضاعف سكان العالم في نهاية هذا القرن ، أي سوف يصبح عددهم ٦٩٠٠ مليون نسمة تقريبا ، فهل يمكننا انتاج غذاء يكفيهم ؟ نل تقدير ان الفلاو على انه سوف تتحقق زيادة في انتاج الغذاء عام ١٩٧٥ تكفي سكان العالم وعلى مستوى افضل من المستوى الحالي .

ان انتاج غذاء اكثر ليس اكبر مشكلة من وجهة النظر العلمية ، ولكن النواحي الاقتصادية والاجتماعية هي التي تسبب اغلب الصعوبات . وفي رأي المستر Prentice وزير التنمية البريطاني لما وراء البحار في مؤتمر الفاو عام ١٩٦٧ انه لا توجد أزمة غذائية منفصلة عن المشكلة العامة وهي مشكلة الفقر في العالم ، وانا في الحقيقة لا نواجه نقص الغذاء بل نواجه مشكلة الفقر المزمنة والتي تحتاج لحلها من طريق التنمية الى استثمارات ضخمة وشاملة وخاصة في الزراعة .



ان زيادة الثروة الزراعية امر بالغ التعقيد والموقف الحالي الذي يرمى له في دول كثيرة يمثل في الحقيقة الحلقة المفرغة التقليدية عن ضعف القدرة الانتاجية والفقر والجمود ، وكل منها يجلب ويدور في فلكه . ومشاكل التنمية الزراعية اصعب من بناء الخزانات أو بناء المصانع ، وقد يكون ذلك أحد اسباب اعمال



الفكرة الماركسيّة الشوريّة *

الناشر: روبرت توكر
مترجم: السيد

مقدمة :

ويتضمن الكتاب مقالة وجيزة وسبعة
لصول ، ويقع في ٢٤٠ صفحة من القطع
المتوسط ، وأغلب لصول الكتاب سبق نشرها
في مجلات متعددة كمقالات مستقلة ، ويدرس
المؤلف في كتابه الموضوعات الآتية موزعة على
الفصول السبعة على التوالي :

- الفكرة الماركسيّة الثوريّة .
- ماركس والعقل التوزيعي .
- النظرية السياسية للماركسيّة الكلاسيكية .
- الماركسيّة والتحديث .
- الماركسيّة والثورات الشيوعية .

مؤلف هذا الكتاب هو روبرت توكر استاذ
علم السياسة ومدير الدراسات الروسية بجامعة
برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية . وهو
بهذه الصفة يعد أحد النقاد في دراسة النظرية
الماركسيّة من وجهة النظر الغربية . وشهد
على ذلك مؤلفاته السابقة التي تتضمن ثلاثة
كتب هامة هي :

- الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس .
- العقل السياسي السوفياتي .
- محاكمات التطهير الكبرى (بالاشتراك
مع ستيفن كوهن) .

* Tucker Robert C., The Marxian Revolutionary Idea, George Allen and Unwin
Ltd., London, 1969.

— الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات الماركسية .

— ماركس ونهاية التاريخ .

ويضم المؤلف الكتاب بقائمة مراجع وجيزة مصنفة حسب الموضوعات الهامة .

وقد حاول المؤلف في مقدمة الكتاب أن يحدد منهجه . فلهبط إلى أنه بمالغ الماركسية من خلال زاويتين أساسيتين :

الأولى : بحسبانها نظرية شاملة تعالج مشكلات الإنسان والتاريخ والمجتمع والسياسة .

والثانية : باعتبارها إيديولوجية ، بعبارة أخرى من حيث كونها فلسفة اجتماعية راديكالية تقدم منظوراً للمجتمع الصالح ، وتقترح الموجهات التي على أساسها يمكن الوصول إليه .

ولذلك فالكاتب — من وجهة نظر المؤلف — ليس مجرد دراسة في تاريخ الأفكار . ذلك لأن الراديكالية الماركسية قد أثرت تأثيراً بالغاً على حياة المجتمعات، ولهذا أهتم الكتاب بإبراز التفاعل بين الماركسية والعالم الاجتماعي الواقعي .

وقد مالج المؤلف في الفصول الأربعة الأولى عدة موضوعات أساسية في الماركسية الكلاسيكية . ويعني بها المؤلف فكر كارل ماركس وفريدريك إنجلز أساساً . ويعتبر المؤلف هذه المناقشة التي يسطها في هذه الفصول امتداداً لكتابه السابق الذي المحدثا إليه وهو « الفلسفة والإسطورة عن كارل ماركس » ، وحاول المؤلف في هذا الكتاب الكشف عن جذور الماركسية في الفكر الألماني . وقد أهتم بوجه خاص بكتابات ماركس التي أنتجها في شبابه، والتي عرض من خلالها التاريخ باعتباره قصة « اغتراب الإنسان Alienation » . وقد حاول المؤلف أن يثبت أن الغيظ الفكري

المعتد من كتابات ماركس الشاب استمر حتى كتاباته التي أنتجها وهو في قمة نضجه ، وخصوصاً في كتاب « رأس المال » الذي يعد في الواقع الصورة النهائية للكتاب الذي بدأ في تأليفه عام ١٨٤٤ .

ويرجع اهتمام المؤلف بالتأكيد على هذه النقطة إلى المناقشات المتعددة التي دارت حول كتاب ماركس « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » والذي لم ينشر إلا في الخمسينات . ذلك أن هذا الكتاب قد قدم صورة جديدة لماركس الشاب لم يكن يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها من قراءة كتبه المعروفة التي كتبها في مرحلة نضجه .

وذلك لأن المفهوم الأساسي الذي يبنى ماركس عليه تحليلاته في هذا الكتاب التخطيطي المبكر هو « الاغتراب » مما سمح لبعض الشراح الماركسيين أن يقدموا نظرية متكاملة عن « الإنسانية الماركسية Marxist Humanism » . وقد وجدت هذه النظرية سنداً لها في كتابات ماركس الأولى .

ومنذ نشر هذا الكتاب لماركس أصبحت الدراسة المنهجية للفكر الماركسي تنطلق أساساً من التفارقة بين كتابات ماركس الشاب وماركس الناضج .

ويمكن أن ننظر للدراسات التي يقدمها تفكر في هذا الكتاب الذي تعرض له باعتبارها تعالج موضوعين أساسيين : الماركسية في النظرية ، والماركسية في التطبيق . ولا يعني ذلك أن المؤلف قد عالج كل الجوانب النظرية والتطبيقية ، ولكنه قطع — في الواقع — كما سنرى باختصار عدد من الموضوعات الأساسية تحت كل موضوع ، حاول فيه أن يبرز معالجه الأساسية . ولا بأس أن نتبع في عرضنا ، هذه الخطة الموضوعية التي سار عليها المؤلف .

ويمكن لنا أن نستخلص من ذلك كله أن الفكرة الثورية الماركسية لها أبعاد متعددة . تماماً كتعدد أبعاد الماركسية ذاتها . فالثورة في نظر ماركس ثورة اجتماعية واقتصادية وتكنولوجية وسياسية وقانونية وإيديولوجية . بل أنها ظاهرة طبيعية لأنها تتضمن السيطرة على السلع المادية التي ينتجها الإنسان . وقد سبق للماركس أن وصف الطبيعة بأنها « طبيعة انثروبولوجية » ويعني بها أن الطبيعة أنتجتها تاريخ الإنسان .

وأبعد من ذلك فالثورة تعني تغييراً للإنسان ذاته . وهذا هو المعنى الذي قصده ماركس حينما قرر في كتابه « بؤس الفلسفة » أن « التاريخ بأجمعه ليس سوى تغيير مستمر للطبيعة الإنسانية » .

والثورة أخيراً بالنسبة للماركس مقبولة تاريخية . فكل نظريته الثورية مصاغة في إطار من مفهومه المادي للتاريخ . ولذلك فنظريته من المجتمع نظرية من « المجتمع في التاريخ » ، كما أن نظريته من الثورة هي نظرية من التغيرات التي تصيب المجتمع في التاريخ ، وحتى نظريته في التاريخ ذاته مبنية على فرض لعملية التطور الثوري للإنسان . ومن فقرة بعنوان « نشأة الماركسية » ناقش المؤلف التغيير الحاسم الذي أحدثه ماركس في الجدل الهيجلي وفي الفلسفة الهيجيلية بوجه عام . فمن المعروف أن ماركس بدأ هيجلياً متحمساً ، ولكنه سرعان ما ثار على التصورات المثالية للفكر الهيجلي ، وقام بعملية تصحيح لهذا الفكر ، لتحويل فلسفة التاريخ الهيجيلية التي كان ينظر اليها بامتناعها التحققي الذاتي لالة ، إلى أن تكون التحقق الذاتي للإنسانية . وذلك كله على أساس طرح كافة التصورات الميتافيزيقية الكامنة في صميم الفلسفة الهيجيلية .

وناقش المؤلف بعد ذلك الماركسية باعتبارها نظرية اجتماعية . ويقرر أنه بالرغم من أن ماركس أهتم بالبعد السياسي للثورة ، هذا

١ - الماركسية في النظرية :

عالج المؤلف في هذا القسم الذي يكون الفصول الأربعة الأولى من الكتاب أربعة موضوعات على التوالي : الفكرة الماركسية الثورية ، ماركس والعمل التوزيعي ، النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية ، الماركسية والتحديث . وسنعرض فيما يلي للأفكار الأساسية التي قدمها المؤلف .

١ - الفكرة الماركسية الثورية : يعتبر المؤلف أن الفكرة الثورية هي الفتح الأساسي في البناء النظري الذي قدمه ماركس . فماركس لم يكن مجرد مفكر ، ولكنه كان قبل أي شيء ثورياً ، أو فلنقل أنه كان مفكراً للثورة ، استطاع أن يضع بين التحليل النظري العلمي الدقيق ، وبين الممارسة الثورية لتحقيق هذه الأفكار في المجال العملي ، لقد كانت الماركسية كما صاغها بمساعدة صديقه فريدريك إنجلز في جوهرها ، نظرية لثورة وبرنامجاً لها .

لقد كانت الماركسية بحسبانها صورة من صور المذاهب الاشتراكية ، وثيقة الصلة بفكرة الثورة . وكانت تنظر للاشتراكية باعتبارها حالة جديدة تماماً يبنين أن يتحول اليها العالم . وتفسيراً جوهرياً للإنسان في العالم ، وكل هذا التغيير لا يمكن تحقيقه إلا باصطناع وسائل ثورية . وهذه السمة بالذات - وفقاً للبيان الشيوعي - هي التي ميزت الماركسية عن غيرها من التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعي السابق ، وللحركات الاشتراكية البائدة التي كانت إصلاحية أساساً وليست ثورية .

أن فكرة الثورة كامنة وظاهرة في كل ما كتبه ماركس . فهي المحور النظري الذي تسدور حوله كتاباته الفلسفية المبكرة . وهي الخيط الرئيسي الذي يمتد في كتاباته السياسية الكبرى التي خصصها لتحليل حوادث عام ١٨٤٨ ، ووجه خاص كتاباته عن الانقلاب الذي قام به لويس بونابرت ، وعن كومونة باريس .

الأيديولوجية « المختلفة كالدين والفلسفة والفن .

غير أن هذا المجتمع الانساني الانتاجي اتم منذ المهود القديمة ، بأنه مجتمع مقسم . وهذه القسمة نجمت من احتكار بعض الطبقات للملكية ادوات الإنتاج فوجدنا الفروق بين ملاك العبيد والعبيد في المجتمع القديم ، وبين الاقنان Derfs والنبله الاقطاعيين في المجتمع الاقطاعي ، وأخيراً بين العمال والرأسماليين في المجتمع الرأسمالي .

وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان الثورة الاجتماعية وفق التعريف الماركسي للمصطلح هي عبارة عن تغير في نمط الإنتاج ، يتبعه تغيرات أخرى في العناصر التابعة للثورة لبناء الاجتماعي .

ومصدفاً لهذا المفهوم للثورة الاجتماعية اذا استعرضنا الثورات الاجتماعية الكبرى الحديثة ، نجد ان الثورة الفرنسية كانت ثورة الرأسمالية على نمط الإنتاج الاقطاعي ، وأن الثورة الاشتراكية بدورها كانت ثورة الطبقة العاملة على نمط الإنتاج الرأسمالي .

وهذه الثورات تعبر من ثورة قوى الإنتاج على نمط العلاقات الانتاجية السائد ، الذي يجد تعبيراً عنه في الصراع الطبقي - على المستوى الاقتصادي - الذي يمكن أن يبلغ الذروة حين تتمكن الطبقة الثورية التي تقود الصراع من التغيير الثوري للدولة القائمة .

ولكن ما الذي يدفع طبقة ما من المنتجين الى ان ثور على نمط الإنتاج السائد ، وما يملوه من بناء فوقى ؟ هل هي المعاناة من الحاجة

البعد الذي أولاها لينين من بعده اهتماماً علمياً ، عموماً ، ويكشف عن ذلك مؤلفه الشهير « الدولة والثورة » ، إلا أنه كان ينظر للثورة أساساً باعتبارها ثورة اجتماعية ، وماركس كعالم اجتماع لا يمكن فصله عن ماركس كمؤرخ . ولذلك نجد أن مفهومه للثورة الاجتماعية مفهوم تاريخي أساساً . فهو ينظر للمجتمع من خلال تماكب ما اطلق عليه « التشكيلات الاجتماعية Social Formations » ويعني ماركس بمفهوم « التشكلية الاجتماعية » سيادة نمط محدود من أنماط الإنتاج في حقبة تاريخية محددة . ولذلك الفروق بين الشعوب او المجتمعات في مرحلة تاريخية محددة بالرغم من أهميتها في نظره إلا أن الأهم هو انتمائها لتشكيلة اجتماعية واحدة . وهذا الانتماء هو الذي يجعلها تنتم بخصائص معينة . فقد نظر ماركس مثلاً للمجتمع الانجليزي المعاصر باعتباره نموذجاً « للمجتمع البورجوازي » الذي يزغ في عصره ، وأخذ ينمو بالتدريج . وهذه التشكيلة الاجتماعية البورجوازية او الرأسمالية ، سبقتها تشكيلات اجتماعية أخرى هي : التشكيلة الاقطاعية ، والتشكيلة القديمة Antique والتشكيلة الاسيوية ، (١) وكل هذه التشكيلات مكنت نمط الانتاج السائد في الحقبة التاريخية التي كانت تنتمي اليها .

وكان ماركس ينظر للمجتمع الانساني باعتباره مجتمعاً يقوم على الإنتاج ، وهو لذلك يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية التي يدخل فيها الناس أثناء عملية الإنتاج . وطبقاً لمعارات ماركس التي وردت في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » فان علاقات الإنتاج تكون « الأساس basis » للمجتمع ، الذي ينهض عليه بناء فوقي يتكون من « الصور

(١) صاغ ماركس نظرية خاصة من « نمط الإنتاج الاسوي » لتلخص التطور الاجتماعي في المجتمعات البشرية ، أي التي ينهض اقتصادها أساساً على مياه النهر . وقد أثارت هذه النظرية مناقشات مثيرة في الفكر الماركسي توالفت في الثلاثينات ، ثم عادت مرة أخرى في أواخر الخمسينات بمناسبة ظهور العالم الثالث ، والحاجة الى صيغة اطر نظرية مناسبة لتلخص تطور البلاد التي تقع تحت هذه .

المادية والبؤس ؟ لا شك أن هذا أحد الأسباب الهامة ولكنه ليس السبب الأهم . فمن وجهة نظر ماركس أن الأشباع المادى للحاجات ليس هو اطلاقاً الهدف المباشر لتطبيقه الثورية في صراعها لقلب وتغيير التشكيلة الاجتماعية السائدة ، ولكنه أساساً الرغبة في تحرير قوى الانتاج التي تفلها القيود التي يفرضها نمط الانتاج السائد . وقوى الانتاج التي يتحدث عنها ماركس يقصد بها الطاقات الانتاجية الكامنة في الإنسان من ناحية والطاقات الانتاجية في الصناعة وفي الأدوات الانتاجية التي يستخدمها الإنسان ذاته من ناحية أخرى .

غير أنه قام الى جانب هذا التفسير للفكر الماركسي ، تفسير آخر يذهب الى أن ماركس نفسه يعد اخلاقياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . فقد كان مفكراً بعينه تملأ القيم الخاصة بالخير والشر . ويقوم هذا التفسير - الذى يسود أساساً بين شراح ماركس الغربيين - على أساس أنه يمكن أن نلمس في كتابات ماركس خيطاً اخلاقياً بارزاً . ولكن ما هو هذا الخيط الاخلاقى ، وما هي المشكلات التي يثيرها ؟ لعل أول تساؤل هو : لماذا يكون هناك - من وجهة نظر ماركس - حتمية للشورة العالية ؟ وما هو الأساس لهذا الحكم القيمي على نظام العالم المعاصر له بحسبانه حافلاً بالشرور ، وعلى أى أساس قرر أن النظام الشيوعي المستقبل الذى دعا له ، سيكون محملاً بالخير ؟

ان كل هذه التساؤلات المختلفة تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه التفسير الاخلاقى للماركسية . ولعل أول اجابة منطقية على كل هذه الاسئلة هي أن القيمة الرئيسية التي تبدو في ثنايا أعمال ماركس هي ما يتعلق بالدعوة للعدل التوزيعي . ووفقاً لهذه النظرة ، فان الادانة الماركسية الحضارة الرأسمالية تمكس في اعماقها احتجاجاً ضد الظلم الكامن في الرأسمالية ، ولذلك دعت الماركسية الى الثورة البروليتارية لأنها ستفتح عهد العدالة بالنسبة للمجتمع الانساني ، وقد شارك في تأييد هذا التفسير وتقدميه من المفكرين الغربيين لاسكي ، ولندساي ، وكار ، وسيدني هوك .

وتطبيقاً لذلك فتورة البورجوازية على الانطاع كانت في جوهرها من أجل تحرير قوى الانتاج من القيود العنيفة التي كانت تظم المجتمع الاقطاعي تفرضها على حركتها .

وفي نفس الوقت نجد أن الشورة الشيوعية - كما تصورها ماركس - ليست مجرد حل لمشكلة امادة التوزيع في المجتمع الرأسمالي ، كما تصور بعض الاشتراكيين في الحاضرم في الحديث من امادة توزيع عائد الانتاج ، بل هي أساساً ثورة على نمط الانتاج السائد في المجتمع الرأسمالي . وهذه الثورة من شأنها أن تحرر الإنسان من الدوافع الاكتسابية الصيقة بالعملية الانتاجية ، وهي من ناحية اخرى مستحore من قيود تقويم العمل التي كانت تحد من حريته ، ما دام أنه في المجتمع الشيوعي ، وستوجه السلع بالقدرد الذى يكفى اشباع جميع الحاجات الإنسانية ، حيث سيمارس الإنسان لأول مرة في تاريخه الحرية في اروع صورها ، لان الجنس الانساني سيكون قد بلغ ذروة نضجه وكماله .

ب : ماركس والمنهل التوزيعي : هل هناك في الماركسية مكان لفكرة العدل منظوراً إليها من وجهة النظر الاخلاقية ؟ يقرر نكر أنه في بداية القرن سادت وجهة النظر القائلة بأن الماركسية - على مكن باقي المذاهب

ضوء هذا التكيف فالدولة تعد عنصراً أساسياً في البناء القوي الاجتماعي .

وإذا كان التاريخ الانساني - وفق تصوير ماركس له - هو سلسلة من الصراعات الطبقة فهذه الصراعات حين تزداد شدتها تتحول الى صراعات سياسية . فالطبقة المالكة تكون مستعمدة للاستعانة بقوات الجيش والشرطة لقمع أي تمرد من جانب المنتجين ، والمنتجون من ناحية أخرى لا يستطيعون خوض صراعهم الطبقي بغير أن يضعوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام الدولة القائمة . وما دامت الدولة تمثل أساساً عنصر القهر الطبقي ، فلا بد لهم - أن أرادوا - بثوير النظام الاجتماعي من قلب الدولة والاستيلاء على السلطة السياسية ، غير أن المنتجين لن يستطيعوا تغيير الأساس الاجتماعي بغير هدم البناء القوي السياسي القديم . وعلى هذا الأساس يمكن القول ان نظرية ماركس السياسية تذهب الى أن كل الثورات الاجتماعية تتطلب ثورات سياسية . وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان ماركس وإنجلز قد قدما تفسيراً اقتصادياً للسياسة . فكل الصراعات السياسية إنما تعكس صراعات طبقية .

ويعرض المؤلف للخلافات التي دارت بين المفكرين الماركسيين حول طبيعة السدولة البروليتارية . فقد قدم تروتسكي تفسيره لنصوص ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا على أساس انها ليست شكلاً محدداً مسبقاً أشكال الحكومة ، بقدر ما هي حكم الأغلبية التي هي العمال ، وفقاً للقواعد الديمقراطية ، مع احترام حقوق الأقلية . غير أن لينين في كتابه المعروف « الدولة والثورة » ثم في رده الذي خصصه لتنفيذ آراء تروتسكي قدم رأياً مضاداً مفاده أن حكم ديكتاتورية البروليتاريا الثورية هو حكم اكتسب ويستمد بقاؤه من استخدام العنف بواسطة البروليتاريا ضد البرجوازية ، وهو حكم لا تحدده أية قوانين .

غير أن المؤلف يرى أن هذا التفسير لماركس باعتباره نبياً للعائلة الاجتماعية ، تفسير ليس له من أساس ، إذا اعتمدنا على كتابات ماركس نفسه . فماركس لم ينع أساساً بمشكلة العلل التوزيعي . وليس معنى هذا أن ماركس لم ينع بؤس العمال ولم يناد برفع الظلم عنهم ، ولكن تفسير ماركس من وجهة النظر الأخلاقية على أساس أن الفكرة الجوهرية عنده هي العدل ، تفسير زائف لا يستند الى الفهم الصحيح للماركسية . وقد عني فكر بتفنيد هذا التفسير من طريق الرجوع الى ماركس وإنجلز لتحليل آرائهما من العلل ، وعرض تحليلاتهما عن الاستغلال الرأسمالي للعمل ، وتصورتهما من مجتمع ما بعد الثورة .

ج - النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية : وينتقل المؤلف في هذا الفصل لمناقشة وتحليل نظريات ماركس العالمم السياسي ، الذي يسود الاعتقاد الآن بأنه من كبار المنظرين السياسيين .

وبالرغم من أن ماركس ينتسب الى الفكر السياسي الغربي يترأه العريق وتقاليد الا أنه قام بدون بارز في نقد هذا التراث والثورة عليه . فإسهامه في الفكر السياسي الغربي يعد نقطة تحول بارزة ، وخصوصاً نظريته في الدولة وتحليلها باعتبارها قوة قهر تضع نفسها أساساً في خدمة من يملكون وسائل الانتاج ، والدولة - وفق هذا النظر - تقوم بدور بارز في عملية الاغتراب التي يشعر بها الفرد كموطن في المجتمع الطبقي .

ومن المعروف أن ماركس يبنى تحليلاته على ضوء التفرقة الشهيرة بين البناء الأساسي للمجتمع ، ومعنى بها قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، والبناء القوي ومعنى به الدين والقانون والقيم والعادات . ووفق هذا التقسيم كان ماركس يرى أن الوعي السياسي والنظم السياسية تنتمي الى البناء القوي . وعلى

ويقول المؤلف في بداية مناقشته أنه منذ الحرب العالمية الثانية ، أظهرت العلوم الاجتماعية اتجاهًا نحو الاهتمام بقضايا التنمية والتطور . ويظهر ذلك في كثير من الدراسات التي خصصت لتطوير المجتمعات التقليدية ، ودراسة أوضاع البلاد النامية . وقد وُكِبَ اهتمام العلوم الاجتماعية بهذه القضايا اهتمام مجدد بالماركسية . فما تفسر ذلك ؟

يرى المؤلف أن العلماء الاجتماعيين حين وجهوا جهودهم نحو مشكلات تحديث المجتمعات ، فوجئوا بأن ماركس وانجل قد سبقاهم في دراسة هذه المشكلات بقرن على الأقل ، وبالرغم من أن مصطلح التحديث Modernization لا يظهر في كتاباتهما ، إلا أنه مما لا شك فيه أنهما طرقا الموضوع بعمق كثير . ويبدو مصداق ذلك في أن نظرية ماركس وانجل من المجتمع كانت تطويرية أساساً ، غير أنهما بالإضافة إلى ذلك عالجا في مواضيع كثيرة مشكلات ظهور المجتمع الحديث .

الم يخص ماركس الجزء الأول من كتاب « رأس المال » لدراسة تحول المجتمع الاقطاعي « التقليدي » إلى مجتمع بورجوازي ؟ والا يمكن أن نعتبر مقالات ماركس عن الحكم الانجليزي في الهند دراسة لعملية التحديث في مجتمع متخلف يعد نموذجاً للمجتمعات المتخلفة ؟

كل هذه الشواهد تؤكد سبق النظرية الماركسية في دراسة مشكلات التحديث . غير أن المؤلف يرى أن من أثير الأمور في العصر الحديث أن تظل نظرية لفترة تزيد من قرن (١١٢) سنة كالماركسية فيما يتعلق بقضايا التحديث ، ولا تستطيع الدراسات الحديثة أن تزعم أنها تجاوزتها .

وخلاصة رأي تكو في هذه النقطة أن تروتسكي وإن كان قد بالغ في إضفاء الطابع الديمقراطي على فكر ماركس بصدد ديكتاتورية البروليتاريا ، إلا أن لينين نفسه قد بالغ في الاتجاه المضاد حين زعم أن ديكتاتورية البروليتاريا - كما فسرها على ضوء نصوص ماركس - هي جوهر مذهب ماركس .

ويخلص فكر إلى أن ماركس - ولو أنه خصص جزءاً بسيطاً من كتاباته الفريزة - للمناقشة العامة للدولة وطبيعتها ومشكلاتها ، إلا أنه لا يمكن الاستناد إلى ذلك لتقليل من أهمية ماركس كمفكر سياسي أصيل . فكتاب « رأس المال » ليس مجرد كتاب في الاقتصاد ولكنه يمكن اعتباره من جوانب متعددة كتاباً من صميم الفكر السياسي .

وأخيراً يعرض المؤلف للخلاف بين الماركسية والفوضوية من زاوية وجهة نظر كل منهما للدولة ، ومن المعروف أن الماركسية عارضت الفوضوية معارضة منيفة في كثير من أفكارها ، ومن أبرزها وجهة نظرها إزاء الدولة . كانت الفوضوية ترى ضرورة البند بالقضاء على الدولة تماماً ، في حين كان الماركسيون يرون أنه لا بد من استخدام الدولة لصالح طبقة البروليتاريا ، لأن القضاء عليها تماماً قبل أن يستقر الحكم الثوري الطبقة العاملة - يمكن أن يؤدي كما قرر انجل - إلى مذبحة جماعية لعمال ، تماماً كما حدث لهم بعد قيام وفشل كومونة باريس .

د - الماركسية والتحديث : Marxism and Modernization ، بهذا الفصل الرابع من الكتاب نصل إلى خاتمة الفصول التي خصصها المؤلف لمناقشة بعض القضايا النظرية في الماركسية .

من الكتاب والتي ناقش فيها على التوالي الموضوعات الآتية :

- الماركسية والثورات الشيوعية .

- الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات الماركسية .

- ماركس ونهاية التاريخ .

١ - الماركسية والثورات الشيوعية : ناقشت الماركسية الكلاسيكية الثورة الشيوعية باعتبارها ظاهرة عامة كان مقدراً لها أن تنتشر في مختلف البلاد الرأسمالية بعد أن تستفحل التناقضات في المجتمعات التي تسيطر عليها الطبقة البورجوازية ، وذلك في البلاد المتقدمة ، غير أن نظرية الثورة الشيوعية مورت بتغيرات ذات دلالة حينما انتقلت من مجال الماركسية الكلاسيكية الى مجال الماركسية الشيوعية .

وقد حاول الشيوعيون الروس عقب قيام الثورة الروسية عام ١٩١٧ أن يشعلوا الثورة في بلاد أوروبية أخرى ، غير أنهم لم ينجحوا ، فقد فشلت الهبات الثورية في الجبر والمانييا وبولندا . وبالرغم من ذلك ، فقد ظل العقل الشيوعي الروسي متمسكاً بوجهة النظر التي مؤداها أن الثورة الروسية ليست مجرد حدث قومي يقدر ما هي بداية ثورة عالمية . ويبدو ذلك من تصريح لينين في خطبة له بمناسبة العيد الرابع لثورة أكتوبر حيث قرر : « أن هذا النصر الأول ليس هو حقيقة النصر الأخير » .

وبالرغم من أن فكرة الثورة الشيوعية العالمية قد نظر إليها أولاً على اعتبار أنها لا بد لها لكي تندلع ، من أن تنشأ في موقف يتسم بالصراع الدولي ، إلا أنه فيما بعد ،

ولا يتسع المجال للعرض التفصيلي لأراء ماركس بصدد عمليات التحديث ، ولذلك نقنع بعرض جوانب القوة وجوانب الضعف للنظرية الماركسية بهذا الصدد . فيما يتعلق بجوانب القوة يرى نكس أنها تتمثل في ثلاث نقاط رئيسية :

١ - فهم ماركس عملية التحديث باعتبارها عملية ثورية ، بمعنى أنها تتضمن تغييراً شاملاً للنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية ، وكذلك البناء الاقتصادي ، وأنماط الحياة ، وللقيم الحضارية وصور الوعي المختلفة .

٢ - أدرك ماركس أن التحول الى التحديث - مثله مثل التغيير الجوهري في أنماط الحياة الانسانية الأخرى - من شأنه أن يتضمن صراماً ضارياً بين القوى الاجتماعية المؤيدة للتغيير والقوى الاجتماعية المعارضة له .

٣ - وأخيراً يبدو قوة ماركس كمُنظر للتحديث في اهتمامه بإبراز دور العوامل الاقتصادية والتكنولوجية في عملية التحديث .

ومن ناحية أخرى فلنظرية الماركسية جوانب ضعف أهمها فشلها في أدراك التنوع الكبير لعملية التحديث . فهناك أنماط متعددة للتحديث ، ولذلك فأي نظرية متكاملة لا بد لها أن تضع ذلك في اعتبارها ، وبعبارة أخرى لا بد لها أن تكون نظرية مقارنة إذا أرادت أن تغطي أنماط التحديث المختلفة ، وهذا ما لم تفعله النظرية الماركسية .

★ ★ ★

٢ - الماركسية في التطبيق :

تحت هذا العنوان نتعرض لأبرز القضايا التي عالجها المؤلف في الفصول الثلاثة الأخيرة

السيطرة على مقدرات البلاد ، وسادت فيها القوضى ، وكانت جموع الشعب يسودها مزاج ثورى . أى أن الثورة استفادت من « الموقف الثورى » بحسب نظرية لينين ، الذى ساد فى روسيا فى هذا الوقت .

أما الفئة الثانية من الثورات فهي تلك التى سارت فى طريق الصراع المسلح الذى ساعدتها عليه ظروف الحرب التى سمحت لمديد من الحركات الشيوعية أن تخوض حرب العصابات ضد قوات النخبة فى أوروبا لتقوم بتجريب أوطانها . وإذا صدق ذلك التفسير بالنسبة للحركات الشيوعية الأوروبية ، فإنه يصدق أيضاً بالنسبة للصين ، التى قامت ثورات الاحتلال اليابانية بفزو مناطق شاسعة منها فى الثلاثينات ، ثم امتد نطاق الاحتلال بعد ذلك إلى غالبية أراضي آسيا الشمالية .

ونجد الفئة الثالثة أخيراً حيث يجمع بين البلاد التى تندرج تحتها أنها قامت فيها ثورة مفروضة . ومعنى الثورة المفروضة هنا أنها لم تنشأ نتيجة احتدام الصراعات داخل كل بلد مما أدى إلى الثورة ، بقدر ما قام الاتحاد السوفياتى — مستفيداً من ظروف الحرب العالمية الثانية بفرضها من الخارج .

ويشير المؤلف فى نهاية هذا الفصل تسالواً هاماً عن مستقبل الثورة الشيوعية . ويقرر أنه من الصعوبة بمكان التنبؤ فى صدد ظاهرة الثورة الشيوعية ، بمستقبلها ، مثلها مثل أية ظاهرة سياسية كبرى معاصرة .

ومع ذلك يمكن وضع عدد من الاستنتاجات المؤقتة . من أهمها أنه ليس معنى أن الثورة الشيوعية قد انتشرت فى ثلث العالم فى الخمسين

وخصوصاً بعد موت ستالين ، وفى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى عام ١٩٥٦ ، أدخل على هذه الفكرة ضرب من ضرب التجديد ، حيث قرر المؤتمر أنه يمكن للثورة الشيوعية العالمية أن تقوم أيضاً فى ظل ظروف دولية سلمية وخصوصاً بعد أن خضعت فكرة حتمية ارتباط الإمبريالية بالحرب والعدوان ، للمراجعة ، باعتبار أن الحرب فى العصر النووى أصبحت كارثة من الواجب توقيها بأي طريقة من الطرق .

غير أننا لو تركنا عالم الأكسلا جانباً ، وانتقلنا إلى مجال الواقع لوجدنا أنه بعد الثورة الشيوعية فى روسيا عام ١٩١٧ قد قامت ونجحت بالفعل ١٤ ثورة شيوعية أخرى . وهذه الثورات يمكن تصنيفها — إذا نظرنا إلى طريقة السيطرة على السلطة — إلى ثلاث فئات :

— الفئة الأولى : ونجد فيها أساساً الثورة الروسية .

— الفئة الثانية : وتندرج تحتها ثورات يوغوسلافيا ، والبنان ، والصين ، وفيتنام ، وكوبا . ويجمع بين هذه الثورات أنها قامت على أساس الصراع المسلح .

— الفئة الثالثة : وتندرج تحتها منغوليا ، وكوريا الشمالية ، وبولندا ، وبلغاريا ، ورومانيا ، والمجر ، وألمانيا الشرقية ، وتشيكوسلوفاكيا ، ويجمع بين هذه الفئات أن الثورة فيها كانت مفروضة .

لقد كانت ثورة أكتوبر سيطرة على السلطة بواسطة العاصيان المسلح، الذى قام فى العاصمة وغيرها من المراكز الرئيسية فى وقت مرت فيه روسيا بأزمة جسيمة ، فقدت فيها الحكومة

الماركسية الشيوعية في مجال العلاقات الدولية،
والتطورات اللاحقة للثورة الشيوعية العالمية .

وقد حاول تكرر أولاً أن يقدم نظرة عامة عن
سمات الاتجاه الراديكالي في السياسة وبعبارة
أخرى الاتجاه المتطرف . فقرر أن المتطرف
- وأخذ كارل ماركس مثلاً نموذجياً - له ب
ليس مجرد متمرد على النظام القائم أو رافض
له كلية ، ولكنه أساساً متنبئ بعالم جديد
يدعوه ويستتبع في سبيل الوصول إليه .

ومن ناحية أخرى، يعقب المؤلف الاتجاه
نحو عدم التطرف منذ بدأ هذا الاتجاه في
الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، وأخذ
مثلاً له الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني
الذي كان أقوى حزب اشتراكي في أوروبا .
والذي تحول عام ١٩١٢ ليصبح بعدد ناخبيه
الذين وصلوا إلى أربعة ملايين أكثر أحزاب
اشتراكي في العالم .

غير أن هذا الحزب الضخم - وخصوصاً -
بعد الإجراءات الرادع التي مارسها ضد
بسمارك في الفترة من ١٨٧٨ حتى ١٨٩٠ أخذ
يتجه ببطء ولكن بإطراد نحو عدم التطرف
الأيديولوجي . هذا الاتجاه الذي انصاح منه
ميل الحزب للمصالحة مع النظام القائم ،
وخصوصاً بعد أن اختفى قادته الثوريون ،
ولهلم لينتخت ، وبيل ، وتولي قيادته الجيل
الثاني من القادة وأبرزهم إدوارد برنشتين ،
وكارل كاوتسكي . وهما أسمان معزوفان في
الفكر الماركسي باعتبارهما من أئمة الاتجاه
التنقيحي في الماركسية .

وناقش تكرر التطرف والاتجاه نحو عدم
التطرف في ظل حكم لينين وستالين ، وما بعد

عاما الأولى التي مرت على الثورة الشيوعية
الأولى ، أنها استمدت إلى الثلثين الباقيين .
فليست هناك شواهد تؤيد وجود ما يطلق
عليه « ثورة عالمية شيوعية » تسير في طريق
مطرود .

ولكن يبدو من غير المبرر الزعم بأنه لن
تقوم ثورات شيوعية أخرى في المستقبل ،
فالحركات الشيوعية التي تتفاوت في قوتها
وشدها توجد في حوالي ٨٠ دولة غير شيوعية .
ويمكن لبعضها - اعتماداً على الظروف الداخلية
والخارجية - أن تنجح في إقامة نظم حكم
شيوعية .

ويبدو أن من المحتمل أن تقلل الثورة
الشيوعية محتفظة بطابعها ، باعتبارها ثورة
على التخلف . وعلى ذلك يمكن القول أنه من
غير المحتمل أن تقوم ثورة شيوعية في بلد
صناعي متقدم . وأخيراً وبالرغم من ظهور مراكز
متعددة في العالم الشيوعي المعاصر ، فليس
معنى ذلك أن التطورات المستقبلية للثورة
الشيوعية ستحكمها أساساً انقسام هذا
العالم وتفككه . كل هذا مع ملاحظة أن تعدد
المراكز في العالم الشيوعي يعد من أبرز
التطورات التي لحقت بالثورة الشيوعية
العالمية .

ب - الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات
الماركسية : يعد عام ١٩٥٦ علامة على بداية
عهد جديد في النظرية والتطبيق للماركسية في
البلاد الشيوعية . فقد كان هذا العام بداية
التغير الأيديولوجي في الاتحاد السوفياتي
والبلاد الاشتراكية الأخرى . فقد قدم
خروشوف في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي
عدة تجديدات ملهية تتعلق أساساً بخط

في عديد من الكتب الغربية التي تعالج جانباً أو أكثر من جوانب الفكر الماركسي . وبالرغم من أدراكنا أن الموضوعية المطلقة مطلب عسير في مجال البحوث الاجتماعية والإنسانية ، إلا أن المؤلف نجح إلى حد بعيد في تحاشي الانزلاق وراء تحيزه لايدولوجية مجتمعه التي تعادى بصورة جلرية الفكر الماركسي وتطبيقاته المثلة في البلاد الشيوعية المتعددة التي أصبحت اليوم تمثل لك سكان العالم ..

ب - وبالرغم من أن الكتاب لا يركز على خيط واحد يحاول بلورته منذ الصفحات الأولى له حتى النهاية ، بحكم أنه أصلاً عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة نشرت في مجلات متعددة ، ثم جمعها المؤلف وأصبحت تؤلف فصول الكتاب ، إلا أنه يمكن القول أن ما يجمع كل هذه الفصول أمران أساسيان هما :

١ - فهم دقيق لنشأة فكر ماركس منذ بداياته الأولى وخصوصاً في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية وتتبّع لهذا الفكر في مراحل التفكير الناضجة لماركس في رأس المال وغيره من الكتب الكبرى .

٢ - تعاطف واضح من جانب المؤلف مع ماركس ، وتقدير صريح لمبتكرة ماركس المتفردة ، باعتباره منظوراً للثورة ، ومالاً اقتصادياً فلماً ، وفيلسوف تاريخ من طراز رفيع .

ج - وقد نجح المؤلف في الجمع الحاذق بين التحليل الدقيق لعدد من المشكلات النظرية ، وبين العرض لعدد من المشكلات التطبيقية التي أظهرت مصير النظرية في التطبيق . هذا الربط بين النظرية والتطبيق في بعض أبواب

سفالين . ويعرض أخيراً لموقف الصين من اتجاهه عدم التطرف .

ج - ماركس ونهاية التاريخ : ونصل أخيراً إلى آخر فصول الكتاب الذي خصصه المؤلف لمناقشة وجهة نظر ماركس في التاريخ . ويرى المؤلف أن ماركس كان أحد فلاسفة التاريخ . فهو لم يكتف بمجرد التحليل العلمي لمشكلات المجتمعات الرأسمالية في عصره ، ولكنه بذل محاولاته لوضع تعريف عام لموقفه وكانت كلها أقوالاً متعلقة بالسار التاريخي .

ويرى **تكنر** أننا إذا وصفنا ماركس بأنه أحد فلاسفة التاريخ فإن ذلك يعد تمبيراً عن حقيقة تكاد أن تكون سطحية ، لأن التاريخ في حد ذاته لم يكن الهدف الأول للنظريات التي صاغها ، بل كان هدفه الأول هو الإنسان بوصفه جنساً « أو جنساً - كائناً » . ونظرية الإنسان هي الأصل الذي نشأت منه نظرية ماركس في التاريخ ، فهو يعرف التاريخ بأنه عملية تطور الجنس البشري .

على أن أهم ما اتجه ماركس بهذا الصدد ما يمكن أن نطلق عليه اتجاهه ونظراته المستقبلية . وهذه المستقبلية تقوم على تصورهما المحدد الواقعي لاسلوب حياة الإنسان في المستقبل .

★ ★ ★

٢ : ملاحظات نقدية :

١ - يعد كتاب **تكنر** من الفكر الماركسية الثورية من الكتب الغربية القليلة التي تتناول الفكر الماركسي لتحليله ونقده بشير تحيز واضح ، أو عقدة كراهية متأصلة ، كما نجد

يكن موقفنا منها ، وبين التشويه المتعمد لها ،
انتصاراً لفكرة دون أخرى .

وأياً ما كان الأمر ، فيمكن القول ، أنه إذا
كان محك إية نظرية هو التطبيق ، فقد أثبتت
الماركسية بصورة أكثر وضوحاً وجلالة من
إية نظرية اجتماعية أخرى في التاريخ الإنساني
الحديث، أنها وكما قرر جان بول سارتر بحق،
في كتابه « فقد العقل الجدلي » هي فلسفة
القرن العشرين .

الكتاب يُعد توفيقاً للمؤلف الذي استطاع
أن يتجاوز الحدود الفسيقة للمعصب
الأيديولوجي ، التي يفرضها مجتمع كالمجتمع
الأمريكي، يحاصر العلوم الاجتماعية والإنسانية
وعلماءها ، ويحاول صيغهم بلونه وإلجأه .

وبعد ، فإن هذا الكتاب يُعد درساً بالغ
القيمة في النزاهة الفكرية، والأمانة الموضوعية،
ولعل بعض باحثينا العرب حين يطالعونه يدركون
الفرق بين العرض الموضوعي للأفكار ، مهما



من الكتب الجديدة

كتب وصلت لآثارة الجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الإصدار القادمة .

-
- (1) Bailey, F. G., *Stratagems and spells*, Blackwell, Oxford 1969.
 - (2) Breasted, Mary ; *Oh Sex Education*. Pall Mall, London 1970.
 - (3) Downie, R. S. ; *Roles and Values*, Methuen, London 1971.
 - (4) Findlay, J. N. ; *Axiological Ethics*, Macmillan, London 1970.
 - (5) Gutman, R. W. ; *Richard Wagner*, Penguin Books, London 1968.
 - (6) Medawar ; P. B. ; *Induction and Intuition in Scientific Thought*, Methuen, London 1969.
 - (7) Peckham, M. ; *Art and Pornography*, Basic Books, N.Y. 1969.
 - (8) Perutz, Kathrin ; *Beyond the Looking — Glass* ; Hodder & Staughton, London 1970.
 - (9) Porn, I. ; *The Logic of Power*, Blackwell, Oxford 1970.
 - (10) Richmond, W. K. ; *The Concept of Educational Technology*, Weiden Reid and Nicotson ; London 1970.
 - (11) Serge', E. ; *Enrico Fermi : Physicist* ; Chicago U.P. ; 1970.

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالى من المجلة

العدد الثانى - المجلد الثالث

يوليه - أغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن تقدم العلوم

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

ليرة	٣	سوريا	٥	الخليج العربي
ملياً	٢٥٠	المتاهرة	٥	السعودية
ملياً	٢٥٠	السودان	٤٠٠	البحرين
قرشاً	٣٥	ليبيا	٤٠٠	اليمن الجنوبية
باية	٤٠٠	مستط	٤٠٠	اليمن الشمالية
دنانير	٥	الجزائر	٣٠٠	العراق
ملياً	٥٠٠	تونس	٢٠٠	لبنان
درهم	٥	المغرب	٢٥٠	الأردن

مطبعة حكومة الكويت



عالم الفكر

المجلد الثالث

العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٢

النتقدم في العلوم

- الآراء الأولى في القوى بين الذرات
- الذرة بين البحث والتطبيق
- مصادر جديدة للطاقة
- الأجهزة الحاسوبية في خدمة الطب
- الظاهرة التكنولوجية

رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني

مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يولية - أغسطس - سبتمبر - ١٩٧٢
المراسلات باسم: الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الاعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٣

المحتويات

التقدم في العلوم

[illegible]

★ ★ ★

آفاق المعرفة

الاستاذ حسن الكرمي

★ ★ ★

أدباء وفنانون

هوار مع الكتاب الانجليزى المعاصر انجس ويلسون دكتور عادل سلامة

★ ★ ★

عرض الكتب

٢٨٥	***	***	***	***	***	***	***	رسائل اوليس هكسلي
٢٩٧	***	***	***	***	***	***	***	الانوميشن ومستقبل الانسان

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

التقدم في العلوم

تقديم

ما هو العلم ؟ وكيف تسنى للعلم أن يتقدم ، أو ما هي العوامل التي ساعدت على تقدم العلم ؟ .
الواقع أن السؤالين يرتبط بعضهما ببعضهما الآخر لأن الإجابة على أولهما — كما سنرى — تتضمن الإجابة على الثاني .

وعندما تذكر في عصرنا الحديث كلمة « علم » فأول ما يتبادر إلى الذهن أمور قد لا يكون من الواضح ما يجمع بينها... مثل الوصول إلى القمر وسفن الفضاء والقنبلة الذرية والهيدروجينية والكمبيوترات أو المقبول الإلكتروني ، التلفزيون وتقدم الطب الحديث... وقد نستطيع تقسيم هذه إلى علوم طبيعية وعلوم كيميائية وعلوم بيولوجية ويجمع بينها أنها علوم . إلى جانب ذلك العلوم الانسانية من علوم اجتماعية وعلوم سياسية وعلوم إدارية وإن لم تصل بعد إلى مرتبة « العلوم » من التقدم . فإذا أردنا أن نميز « العلوم » عما هو « غير علوم » ، « بالمادة » التي يتطرق إليها فرع ما من المعرفة نجد في الأمر بعض الصعوبة ، ولكننا نجد أن ما يجمع بين هذه الفروع هو « المنهج » الذي تحتذي للوصول إلى المعرفة وهذا « المنهج العلمي » هو الطريق الذي تسلكه كثير من العلوم المتقدمة والتي لا تزال تتقدم .

■ راجع المادة العلمية للدراسات المنشورة في هذا العدد الأستاذ الدكتور عبد الرزاق المدوالي .

فإذا أردنا تعريف العلم ، وجدنا أن اسلم تعريف هو ما يتخذ من المنهج أساساً ، أى أن العلم هو ذلك الفرع من المعرفة الذى يتوصل الى حل مشاكله عن طريق المنهج العلمي (١) . ولا يخفى أن هناك مقبات كثيرة لتطبيق المنهج العلمي فى كل فروع المعرفة ولكن المتفائل منا يعتقد أن بالإمكان تذليل معظم هذه العقبات وأن التفكير العلمي سيسود فى كثير من الامور . ذلك أن أهم ما يميز الفكر الحديث هو تطبيق المنهج العلمي .

اذن ما هي خصائص هذا « المنهج العلمي » ؟ هناك العديد من الكتب التى تعرضت لهذا الموضوع منها السهل البسيط (٢ ، ٣ ، ٤) ومنها ما فيه بعض الصعوبة (٤ ، ٥ ، ٦) . وهذا المنهج ، على بساطته ، غريب بعض الشيء عن سلوك الانسان ، أى أن هذا المسلك لا يُعتبر من السلوك الطبيعي للانسان فلا بد للمرء أن يتمرن على استعماله والالتزام به وكما يقول رسل (٧) ان اغلب آرائنا لا تعدوان تكون احلاماً « فرويدية » وان احصنا قليلاً يمكن أن يُشبهه بمحيط متلاحم الامواج من الاعتقادات العاطفية العميقة المبنية على الرغبات ، تطفو على سطحه قوارب صغيرة جداً تحمل معتقدات اثبتت علمياً .

فإذا فقدنا الالتزام بالمنهج العلمي أصبحت عقائدنا وأفكارنا ضحية سهلة لطرق تفكير قد تقودنا الى الضلال .

المنهج العلمي - كما ذكرت - بسيط فهو يعتمد على امس أو مراحل ثلاث .. **اولها** ملاحظة الوقائع ، و**ثانيها** محاولة للاستنتاج من هذه الوقائع المشاهدة فرضاً نفسرها به ، و**ثالثها** اخضاع هذا الفرض الى الفحص بالتجربة أو بمزيد من المشاهدات التى يمكن أن تنفيه .

ومن أهم شروط الفرض العلمي الجيد سهولة تصميم تجربة أو جمع مشاهدات يمكن لنتائجها احتمال رفضه والا انتفت عنه الصفة العلمية على رأى كارل پوپر Karl Popper . فإذا ما تقدم أحد بفرض ما ولم تمكن - ولو نظرياً - من احتمال رفضه بالتجربة أو المشاهدات ، لا يُعتبر هذا فرضاً علمياً . ويقول كارل پوپر أيضاً ان أى قانون طبيعي يمكن أن يُعبر عنه بتأكيد أن كذا وكذا لا يمكن حدوثه . فمثلاً قانون بقاء الطاقة Conservation of Energy يمكن أن يُعبر عنه بالقول انه « لا يمكن بناء آلة دائمة الحركة » (٧) وبالتالي يمكن اخضاع هذا القانون الى تجربة لرفضه فيما لو تمكنا من بناء « آلة دائمة الحركة » .

وقد بدأ هذا المنهج العلمي يأخذ مركزه فى تفكير الناس عندما بدأ **جاليليو** فى محاولة اخضاع بعض الاداء السائدة فى عصره للتجربة والملاحظات ويقال انه الذى بحجرين مختلفي الحجم من برج بيزا المائل لتجربة الرأى السائد حينذاك ، والمزود لـ **دسوطيليس** بأن الحجر الأكبر يصل الى الأرض اسرع من الحجر الأصغر . واثبت بهذه التجربة البسيطة ان الفرض السائد كان خاطئاً .. ولكن الأهم من هذه التجربة « الدراماتيكية » التى تمزى جاليليو هو أنه ابتكر طريقة لقياس الوقت حتى يمكنه المقارنة بين سرعة الأجسام المساقطة (٨) .

وقد أجرى جاليليو مشاهدات كثيرة على الكواكب باستعمال التلسكوب وحاول برهنة نظريات **كوپرنيكس** و**كبلر** التى تنفى أن الأرض هي مركز الكون وأن كل ما فى السماء يدور حولها ، وهي النظرية السائدة منذ ذلك والتي تعتمد على بعض تفسيرات رجال الدين لما ورد فى الانجيل

... وهنا نأتي إلى تفكير سائد يمكن أن نسميه الدلعو للتفكير أو « المنطق العلمي » وهذا التفكير هو اللجوء إلى السلطة عموماً سواء السلطة الدينية أو المكانة الاجتماعية لمحاولة التدليل على صحة شيء أو خطئه .. فقد حارب جاليليو كما حارب كل من تصدى لرفض آراء سائدة قبله وكما يحارب كل من يتصدى لرفض مثل هذه الآراء من بعده إلى زمننا الحاضر ... والمحاربة تبنى على أساس أن الرأي الجديد يتعارض مع ما هو سائد أو مع ما اتفق عليه الناس وهذا يكفي للتدليل على أن الرأي الجديد خطأ .

فقد حارب المجددون على مر العصور ، فحارب الأنبياء والرسل واثموا بالجنون حيناً وبالسموعة حيناً آخر لأنهم اتوا بما من شأنه أن يغير نظاماً قائماً ... وحارب جاليليو واثمهم بالزندقة وحوكم أمام محكمة التفتيش وهو الرجل الأعمى المجزور وارغم على انكار ما كان قد قاله وكتبه وكذلك كان تخوف كوبرنيكس من محاربة رجال الدين شديداً لدرجة أنه لم ينشر كتابه « دورة الأجرام السماوية » إلا في سنة وفاته ١٥٤٣ م . كما حدا هذا الخوف من السلطة بداروين إلى أن يؤجل نشر كتابه « في أصل الأنواع » سنين عديدة .

وقد زال هذا الخوف والرهبة من السلطة أو ما يسمى حديثاً بالارهاب الفكري في كثير من المجتمعات - ويرى الدكتور أحمد أبو زيد في مقاله « الظاهرة التكنولوجية » أن سبب السرعة بين وجود الفكرة وتطبيقها هو وجود أجهزة اجتماعية مستعدة لنشر الفكرة وتطبيقها ، وأحب أن أضيف إلى هذا السبب سبباً آخر وهو ضعف أو حتى زوال الخوف من رهبة السلطة . فليس هناك من سبب في أن يكتنم عالم ما وصل إليه بملحمه خوفاً من العقاب كما حدث لجاليليو أو خوفاً من النبذ كما حدث لداروين .

لا يزال المجددون يحاربون ، وهذا أمر طبيعي فالناس يتخوفون من كل ما هو جديد ونتيجة لهذا الخوف تبقى كثير من المجتمعات جامدة تكرر حياتها على نمط السابقين .

ولكن الحسروب على المجددين في الفكر في المجتمعات الحديثة لا تعدو الكلام والنقاش وإن احتد ، ولا تصل إلى السجن أو تحديد الحريات أو القتل والحرق كما كان يحدث في السابق . والمثل الحديث على هذا هو ما حدث ويحدث لاستأطلم النفس المعروف B.F. Skinner فقد نشر في كتابه الأخير « ما وراء الحرية والكرامة » (٩) خلاصة لنتائج أبحاث قام بها على مر السنين على النظرية السلوكية في علم النفس ودعا إلى تكنولوجية سلوكية Technology of Behaviour يكون من نتائجها التحكم في نوع القيم الاجتماعية التي نمتد بصلاحيها . وقد حارب الإنسان سكينر لهذا الرأي الجريء في الصحف والمجلات وبين العلماء والادباء ولكن لم يطلب أحد من هؤلاء أن تحرق كتب سكينر .. أو أن يسجن .. فهو لا يزال أستاذ علم النفس في جامعة هارفارد (متقاعد) ولا تزال كثير من آرائه وخصوصاً ما يتعلق منها بالتعليم تطبق في المدارس ..

من هذا يتضح لنا مدى الضعف النسبي للجوء إلى السلطة في التدليل أو البرهنة على شيء ما .. حتى في العلوم التي لا تزال في تأخر نسبي كالعلوم الاجتماع والنفس والعلوم السياسية التي كثيراً ما نهاب مفكرها « ومن البلاء تهيب الأفكار » وليس هناك من داع للتدليل على أن إجماع الناس على أمر ما لا يثبت صحته ما لم تثبت التجربة - فقد كان الناس يجمعون في وقت ما على أن

الأرض مسطحة (غير مستديرة) وكانوا يجمعون على أن أسباب بعض الأمراض - خصوصاً المصرع - هو دخول الجن في جسم الإنسان وكانوا يخضعون المصاب للضرب والتعذيب لأخراج الجن !! وليس معنى هذا الإجماع أن الرأي أو الاعتقاد السائد صحيح .. وقد أورد الدكتور فتح الله خليف في المقال المترجم عن « الآراء الأولى في القوى بين الذرات » أن James Clark Maxwell انتقد بعض افتراضات بوسكوفتش بأنها « التزام برأى العامة لا مبرر له » وأن كل دارس للطبيعة ذى خيال خصب يستطيع أن يتكرر نطاقاً .. ولكن المحك هو التجربة .

وابتكار الفروض قد لا يعدو في كثير من الأحيان « تخمين محفوظ » Happy Guesses (١١) ويعزوها كابل بوهر إلى « الحسد » (١٢) ومع أن هناك طرقاً للوصول إلى افتراض سبب لمسبب ما ، إلا أن الأمر ليس آلياً ولا بد من العقل الإنساني للتوصل إلى الابتكار .. ولو أن هناك تخوفاً من أن التكنولوجيا الحديثة تعيل إلى القضاء على التلقائية كما أورد الدكتور أبو زيد ولكن مهما كان التقدم التكنولوجي شاملاً فإن عقل الإنسان ضروري حتى في ما يطيب لبعض الناس تسميته بالعقل الإلكتروني . فكما ذكر الدكتور حسام البلاوي في مقاله « الأجهزة الحاسبة في خدمة الطب » أن قدرة الجهاز الإلكتروني تتوقف على قدرة الإنسان القائم بتحليل المشكلة وقدرته على إيجاد أساليب علمية لحل المشاكل .. ومما يورد في هذا المجال بين العاملين في الآلات الحاسبة Computers أنه إذا أدخلت شيئاً تافهاً إلى الآلة فإنها ستنتج شيئاً تافهاً أو + GIGO = Garbage In, Garbage Out

فابتكار الفرض لا بد وأن يسبقه تفكير عميق في المشكلة التي تواجه العالم وغالباً ما تسبقه آراء كثيرة جاء بها غيره .. فكما ذكر الدكتور فوزي مليحي في مقاله « الدرة بين البحث والتطبيق » من فرضية نيلز بوهر عن تركيب الدرة وأنها تشبه إلى حد كبير تكوين المجموعة الشمسية ، نجد أن هذه الفرضية قد سبقها تفكير وآراء كبيرة حول تكوين الدرة .. كما جاء في مقال « الآراء الأولى في القوى بين الذرات » ترجمة الدكتور خليف .

ومما يورد من Kikaku العالم الكيميائي المشهور أنه توصل إلى حل مشكلة تكوين جزئي البنزين وهو بين النوم واليقظة .. يقال أن هذا العالم كان جالساً ينهس عند المدافاة بعد جهد كبير في التفكير من كيفية تركيب جزئي البنزين فترأى له أن ذوات الكربون أصبحت كالثعابين يلاحق بعضها بعضاً ، ثم تماسكت رؤوسها بذيولها فأصبحت حلقة فهب من نومه وقضى الليل كله يدرس الاحتمالات الناجمة من « التركيب الحلقي Cyclical » لجزئي البنزين .

ومع أن الفرض العلمي قد يجيء نتيجة مصادفة إلا أن هناك بعض الاقتراحات لارشاد من يرغب في افتراض سبب ما لمسبب معين . وقد أورد جون سستوارت مل في معرض حديثه عن المسببات ما سماه بقوانين الاستقراء Canons of Induction وقد استند إليها ماكمان McMahon في كتاب « الطرق الإيديولوجية » (١٧) في تصنيغ الفرضيات Formulation of Hypothesis فهناك حسب هذا الرأي أربع طرق رئيسية لتصنيغ الفرض حول أسباب مرض معين « انظر أيضاً المرجع رقم (٢) » .

أولاً - طريقة الاختلاف Method of Difference

« إذا اختلفت نسبة الإصابات في مرض معين اختلافاً واضحاً تحت ظروف مختلفة ، ووجد أن عاملاً في أحد هذه الظروف غير موجود في الظروف الأخرى فإن هذا العامل أو غيابه يمكن أن يكون سبباً في المرض المذكور » .

ثانياً - طريقة الاتفاق Method of Agreement

« إذا اشترك عامل في ظروف مختلفة يوجد فيها المرض تحت الدرس فإن هذا العامل المشترك قد يكون سبباً في المرض » .

ثالثاً - طريقة التفسير النسبي Method of Concomitant

هذه الطريقة تتطلب البحث عن ظاهرة ما يتغير حدوثها بتغير حدوث المرض . . فإن وجدت فقد تكون مرتبطة ارتباطاً سببياً بالمرض .

ويزيد مآكلان إلى هذه الطرق الثلاث رابعة .

رابعاً - طريقة القياس Method of Analogy

حدوث مرض معين قد يشابه إلى حد كبير حدوث مرض آخر معروف ومدروس دراسة كاملة فيمكن الافتراض أن هناك سبباً أو أسباباً مشتركة بين هذين المرضين .

بعد أن توصل العالم إلى فرض مناسب تبدأ مهمة التحقق من صحته وهذه تأتي بالتجربة أو المشاهدات . والمشهد كالمستمع إلى الطبيعة ، أما المجرب فهو « يسأل الطبيعة في العمل » . أو كما قال Cuvier المجرب يسأل (الطبيعة) ويرغمها من كشف أسرارها (١٢) . وبالتجربة يمكن الرأى فاما أن يثبت أو يفشل ليحل محله رأى أكثر صموداً للتجارب وهذا ديدن العلم . . فإذا استمعنا إلى حديث العلماء أو قرأنا كتاباتهم نجدها ملأى بالامتراف بالجهل . . كان يقول أحدهم « اننى أجهل ما يحدث في هذه الحالة ولكن أقرب الظن أن الأمر كما يلي » . . أو « ان ما أقول قد يكون خاطئاً ولكن هذه هي أحدث نظرية أمكننا أن نستنتجها » . . أو « هذا التفسير هو آخر ما نشر حول هذا الموضوع ولكن قد يكون هناك آراء أخرى لم تنشر بعد » . الخ (١٤) .

ففرض العالم هو الوصول إلى الحقيقة ولن يسوئه كثيراً أن يصل إلى الحقيقة فيه . وهذا واضح في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء واشباههما . فالعالم بهذه الفروع لا يرتبط عاطفياً برأيه ولذا فهو لا يتعصب لرأى أو فرض يثبت بالتجربة خطاه . . ولكن هذا الارتباط العاطفي لا يزال يعرفل تقدم العلوم الاجتماعية والسياسية . . والتخوف من مواجهة الحقائق ومن اكتشاف المجهول مازال يثقل راحة الإنسان الذى ارتبط بنظام شخصيته بالنظام القائم حوله . وكل من يحاول تغيير هذا النظام ولو بالرائى والاقتراح يجد من هذا الشخص معاناة عنيفة لأن هذا التغيير يهدد نظام شخصيته بالانهيار . وهناك أيضاً من يرفض الحقيقة المحسوسة حتى ولو كانت الأدلة لا تدع مجالاً للشك فيها . ويحضرني في هذا قصة الفلاح العامي الذى زار مع ابنه الصغير

حديقة الحيوان فكان ابنه يسأله عن اسماء الحيوانات التي يشاهدها حتى جاءا الى الزرافة فقال الابن : « ما هذا الحيوان يا ابي ؟ » . فنظر الاب ملياً الى هذا الحيوان الغريب ثم حاول ان يقرأ المكتوب على القفص فلم يفلح فما تردد في ان يقول لابنه : « ليس هناك حيوان بهذا الشكل يا بني !! » .

اذن نستخلص من هذا ان اهم سبب للتقدم في العلوم هو الالتزام بمنهج بحث معين خال من الارتباط العاطفي او التخوف من الازهاب الفكرى او الخضوع الى الراى السائد . ولذا فان اجابتنا او تمريننا للعلم على اساس منهج البحث اجابت ضمناً على عوامل تقدم العلوم الطبيعية وأشارت أيضاً الى اسباب عرقلة التقدم في العلوم الاخرى . ولكن هناك بعض الاسباب الاخرى التى ساعدت على تقدم العلوم الطبيعية وهي الرغبة في تطبيق نتائج البحث العلمي . وفي مقال الدكتور محمد الثانى من « مصادر جديدة للطاقة » نجد ان البحث عن مصادر طاقة سهلة قليلة التكلفة حث العلماء كما حث الدول على البحث المتواصل . وهذا ما يمكن ان يسمى « العامل الاقتصادى » لاسباب تقدم العلوم . وهناك أيضاً العامل المسكرى . فالدول الكبرى تبذل الكثير في سبيل التوصل الى اكتشاف اسلحة جديدة تكون اشد تدميراً من اسلحتها القديمة او اسلحة اندادها .

ولكن هناك عائق مهم يحد من امكانيات التطبيق وهذا هو احتمال تلوث البيئة الانسانية بمنتجات هذا التطبيق وهذا الامر هو حديث الساعة كما يقولون . .



اخيراً فقد استعرضنا في هذا التمهيد الوجيز بعض اسس المنهج العلمي الذى نرى بعض آثاره في مقالات هذا العدد التي تتناول موضوع التقدم في العلوم .

وقد أصبح هذا المنهج سائداً وشاملاً لكل العلاقات في العلوم الطبيعية وغيرها والمطلوب منا ان نحاول ترويض انفسنا لتدليل العقبات الفكرية التي تقام في طريقة واللجوء الى هذا المنهج لمحاولة إيجاد الحلول لمشاكلنا سواء منها الشخصية أو العامة . فقد سبقنا لهذا كثير من الدول التي نعدها من الدول الراقية المتقدمة والمتحضرة .

وصار تطبيق هذا المنهج كثير من الماسدين حتى في شؤون العلاقات السياسية بين الدول . فاذا ما اتخذت احدى هذه الدول موقفاً ما تجاه قضية معينة فان هذا لا يعني موقفاً شخصياً لرئيس هذه الدولة . وانما هو موقف املتئ عليه نتائج الدراسات الموضوعية التي قام بها مساهدوه المختصون في فروع مختلفة من المعرفة .

فيجمل بنا اذن ان تقتدى بهذا وان نتخذ مواقفاً على ضوء الدراسات الموضوعية العلمية التي تستهدف مصلحتنا العامة حاضراً ومستقبلاً وان لا نستمر حسب ما تمليه علينا مواطن ورفيات شخصية بعيدة عن الموضوعية قد تكون في نتائجها الأخيرة وبالآلى على كياننا .

وفي اعتقادى الشخصي ان اهم ما يمكن ان نعلم للانسان هو المسلك العلمي في النظر الى الامور وان يعود على عدم قبول أى افتراض او نظرية علمية الا اذا ثبتت بالتجربة والملاحظات .

وهذا المسلك ليس جديداً على العقل العربي ، فالعرب قد أخضعوا في زمانهم كثيراً من فرضيات وتضاييا المنطق الاغريقي للتجربة والبحث .

فاذا ما استهدينا بهدى القرآن الكريم وجدنا أوامر الله عز وجل واضحة صريحة في التأكيد على تحكم العقل في كل الامور - « والإسلام يأنى على المرء أن يحيل اعداره على آياته واجداده » (١٥) قال تعالى في سورة الشعراء « واثل عليهم نيا ابراهيم ، اذ قال لايه وقومه ما تعبدون . قالوا نعبد أصناما فنظلل لها عاكفين . قال هل يسمعونكم اذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون . قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » صدق الله العظيم .



والمقالات التي يتضمنها هذا العدد تثير تساؤلات عديدة عن العلم .. كما تثير موضوعاً هاماً في الدراسات العلمية العربية .. وهو توحيد ترجمة المصطلحات العلمية الحديثة .. فمن المعوقات التي يواجهها الكاتب باللغة العربية في فروع العلم الحديث عدم وجود تعاريف متفق عليها في العالم العربي .. فكل كاتب يترجم الكلمات العلمية حسب اجتهاده وبهذا يكون الارتباك وصعوبة متابعة الآراء والأفكار . وقد طرح الدكتور البلاوي في مقاله المنشور في هذا العدد قائمة بالمصطلحات العلمية الحديثة وترجمتها حسب اجتهاده ، وكأي عالم ترك امر اقرارها للنقاش العام .. والواقع ان الأمر يحتاج من الأجهزة المتخصصة العمل على اصدار نشرة دورية تتضمن تعريب المصطلحات العلمية حتى يتحقق لنا الأمر بلغة عربية يفهمها الجميع دون الاضطرار الى الرجوع بالمرادفات الأعجمية لكل مصطلح حديث .



الراجع

مراجع التمهيد وقرائات مقترحة

- (١) جون كيمبي - الفيلسوف والعلم - ترجمة : د . أمين الشريف .
- (٢) محمود قاسم - التلقي الحديث ومناهج البحث - الناشر : دار المعارف بمصر .
- Bertrand Russel " *The Scientific Outlook* ", Published by W. W. Norton & Co. (٣)
Inc. — New York.
- Russel L. Ackoff, Shiv. K. Gupta, and S. Sayer Minas, *Scientific Method* — (٤)
Published by John Wiley & Sons Inc.
- A. Kaplan, *The Conduct of Inquiry*, Chandler Publishing Company (California), (٥)
1964.
- K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (London, Heineman, 1959). (٦)
- L. Susan Stebbing, *A Modern Elementary Logic*, Ch. IX University Paperbacks, (٧)
(London).
- Browowski and Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, Ch. 7 (٨)
(London, Hutchinson).
- B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, (London, Jonathan Cape) 1972. (٩)
- William Whewell, *The Philosophy of Inductive Sciences* — Quoted by Carl G. (١٠)
Hempel. *Philosophy of Natural Sciences*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliff, N.J.
(1966).
- K. Popper, *Conjectures and Refutations*, (New York, Basic Book, 1962) (١١)
- Brian McMahon, Thomas F. Pugh, and Johannes Ipsen, *Epidemiologic Methods*, (١٢)
(Boston, Little, Brown & Company) 1960.
- Quoted by Claude Bernard in " *Introduction to the Study of Experimental Medicine* " (١٣)
New York — Dover Publications Inc.
- S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action* (New York) Harcourt, Bruce & (١٤)
World Inc. — 2nd Edition 1964.
- (١٥) عباس محمود العقاد ، التفكير في طريقة إسلامية ، الناشر دار العلم .

ليزلي هولداي

الآراء الأولى في القوى بين الذرات

ترجم: فتح سرخيف

هل المادة متصلة أم مكونة من جسيمات جوهريّة منفصلة ؟ فإذا كانت متجزئة فهل هناك جسيم واحد جوهري تتألف منه جميع المواد أم هناك أنواع عدة من الجسيمات ؟ وما هي القوى التي تربط المادة بعضها ببعض ؟ وهل يمكن أن نفسر خصائص المادة بالرجوع إلى القوى فقط ؟ وهل يوجد نوع واحد من القوة أم لمة أنواع عديدة ؟ لقد بدأ الإنسان يسأل أولاً بعض هذه الأسئلة منذ أكثر من ٢٥٠٠ سنة مضت ، ومازلنا نحاول الإجابة عنها حتى الآن .

وهدفنا هو أن نبين كيف تطور التفكير في القوى بين الذرات منذ عصر فلاسفة اليونان حتى ظهور مقالة جيوزيبي Giuseppe Belli الإيطالي من « ملاحظات حول التجاذب بين الجزيئات » عام ١٨١٤ . ولهذه الحقبة الطويلة من الزمن أهمية خاصة ، لأن الأفكار التي تطورت في هذه المدة من القوى بين الذرات كانت أفكاراً نظرية إلى حد كبير . ولم يكن هناك إلا عدد قليل من الحقائق التجريبية حول هذه المشكلة التي لا تزال بالغة الصعوبة والغموض . ولكن الموقف تغير في مطلع القرن التاسع عشر عندما تطورت بعض الطرق الهامة الجديدة في ملاحظة

• نشرت هذه المقالة باللغة الإنجليزية بعنوان "Early Views on Forces between Atoms", by Leslie Holliday, في مجلة « Scientific American » عدد مايو ١٩٧٠ صفحات ١١٦ - ١٢٢ .

الظواهر على المستوى الذرى خلال اعمال جوف فون فراونهوفر Joseph von Fraunhofer، وروبرت بنسن Robert Bunsen، وجوستاف كيرخوف Gustav Kirchhoff في علم الطيف، وميكل فـرادى Michael Faraday في الكهروكيمياء، وجوليس بلاكر Julius Plücker في انتقال الكهرباء في الغازات. ومن ثم فانه لماثير الاهتمام بنوع خاص أن نختبر التقدم الذى يمكن عمله تجاه النظريات المتطورة للمادة قبل عام ١٨٠٠ عندما لم تكن هناك أصاليب تجريبية متقدمة. وينبغي ان نعود الى السوراء الفين وخمسالة سنة لكي نقوم بذلك.

بدأت القصة حوالي عام ٦٠٠ قبل الميلاد بتأملات فلاسفة اليونان، طاليس Thales، واثكسيمندريس Anaximander، واثكسيمانس Anaximenes الذين أسسوا أول مدرسة علمية في العالم في مِليطية، وهي مدينة أيونية في آسيا الصغرى. وكان طاليس وخلفاؤه - وهم يقيمون نظرياتهم على الخبرة العملية لأولئك الذين سبقوهم (وعلى الأخص الحرفيين في امبراطوريات الشرق القديمة)، قد استفادوا بما لذلك من التراث الكبير من المعرفة التكنولوجية. وقد اشتمل هذا التراث على معرفة بخصائص المواد الطبيعية لها اثرها (تندرج من الصخر والعظم والمعادن والنسيج والجلد الى الاحجار شبه الكريمة)، وبخصائص عدد محدود من المعادن (كالذهب والنحاس والرصاص والفضة والصفير والحديد والزئبق وبعض سبائكها)، وبخصائص الفخار والزجاج. وقد عرفت أن بعض هذه المواد حش وبعضها قابل للترك، وبعضها صلب وبعضها قابل للثني. وبالإضافة الى ذلك الوعى بالفروق الميكانيكية بين المواد فقد تيسر قدر من المعرفة الحرفية لمعاملات وتحولات كيميائية مثل صناعة الزجاج واختزال الحديد الخام، ولمعاملات فيزيائية مثل تشكيل المعادن. ولم تكن المشكلة التي تواجه الشخص الذى يشرع في صياغة نظرية لتفسير المادة وتركيبها هي قلة الوقائع بل كثرتها وضخامتها. وفي مثل هذه المواقف تكون الخطوة الأولى أشد الخطوات صعوبة.

وضع طاليس النظرية التي تقول بأن المبدأ الأول للمادة هو الماء. وهو مادة يمكن أن توجد في كل مكان، ويمكن أن توجد على شكل بخار أو سائل أو صلب. ولا ترجع أهمية هذه النظرية الى اختيار الماء بل الى الافتراض الهام بأن ثمة مبدأ واحداً وراء كل المواد، مادة كلية أو جوهر كلي تكونت منه جميع الأشياء الحية وغير الحية. وقد تبدو نظرية طاليس بالمعايير العلمية اللاحقة ضئيلة القيمة؛ إذ لم يكن هناك سبيل واضح لاختبارها، ولكن الأمر المهم هو أنها أثارت المسألة التي تخلفنا حتى اليوم: ما هي المادة؟ (ومن هذه المشكلة تنبع مشكلة ثانية: ما هي القوى التي تربط المادة ببعضها؟). ويضارع ذلك في الأهمية ظهور النظرية الجذرية للمادة عند طاليس التي تميل الى تبسيط معالم الطريق أمام الباحث العلمي منذ ذلك الحين.

وقال اثكسيمندريس المِليطي بدوره بعادة واحدة ليس لها اسم كما أنها غير معينة، يمكن ان توجد في اشكال أربعة: التراب والهواء والنار والماء. وعرض اثكسيمانس، آخر فلاسفة مليطية المرموقين، تفسيراً آخر، فذهب الى أن الهواء أو النفس Pneuma هو المادة الأولى، وأنه يتحول الى اشكال المادة المختلفة بعملية التخلخل والتكاثف التوأمين. فالهواء المخلخل نار فإذا تكثف صار ماء ثم يتحول الى تراب. ويلاحظ أن نظرية اثكسيمانس تمثل تقدماً ملحوظاً على النظريتين السابقتين من حيث أنها ادمجت القوى الميكانيكية لتفسير تغير المادة الأولى وتحولها الى اشكال مختلفة.

وقد وضعت هذه النظريات الثلاث فيما بين عام ٢٦٠٠ - ٥٥٠ قبل الميلاد تقريباً، وتشارك

جميعها في القول بمادة أولى واحدة . وبمبدأ ذلك بحوالي مائة عام قال انبادوقليس Empedocles بأصول أربعة للمادة أو بناصر أربعة هي التراب والهواء والنار والماء . وتتحد هذه العناصر الأربعة لتتكون منها الأشياء المعروفة لنا بفعل قوتين كليتين هما المحبة والكراهية . وعاشت نظرية العناصر الأربعة التي قال بها انبادوقليس في صورة أو أخرى نحو ألفي عام ، وكانت مشعلا لأجيال من كيميائيي العصور الوسطى Alchemists . وكان تصورها انبادوقليس لقوى المحبة والكراهية هو البصيص الأول لما نسميه اليوم بالقوى بين الذرات .

ولنا ان نفترض أن هذه النظريات اليونانية الأولى نظريات تقول بمادة متصلة ، وهذا فرض معقول بكل تأكيد ، إذ لم يذكر أي منها أن العنصر أو العناصر الأولى تقسم إلى جسيمات جوهية . فالنظرية التي تقول باتصال المادة هي في جوهرها تفترض أنه كلما قسمت المادة إلى أجزاء أصغر فأصغر فإن هذه الأجزاء مهما بلغت من الصغر تحتفظ بخواص المادة الأصلية . على أن النظرية التي تقول باتصال المادة نظرية يصعب تصورها ، إذ على الإنسان أن يتخيل أن الاتصال يوجد في حالات مختلفة من الإيهام Attenuation لتفسير المظاهر المختلفة للمادة مثل المواد شديدة الصلابة والموائع الرقيقة . والبديل الحتمي للنظرية التي تقول باتصال المادة هو نظرية تقرر أن المادة تتكون من جسيمات منفصلة غير قابلة للانقسام ، أي النظرية الذرية .

وقد صاغ النظرية الذرية لأول مرة الفيلسوفان اليونانيان لوقيبوس Leucippus وديموقريطس Democritus بين عامي ٤٥٠ - ٣٠٠ قبل الميلاد ، ثم توسع أبيقور Epicurus في تفسيرها بعد ذلك بحوالي ١٥٠ عاما . وهذه النظرية تمثل وجهة نظر مختلفة اختلافا جديدا ، ومن مزاياها أنها تفسر عمليات مثل التمدد والتقلص والدوران والترسب ، كما تفسر مدى وأسما من الظواهر الطبيعية الأخرى . وتقوم معرفتنا المتصلة بهذه النظرية على مصدر متأخر هو قصيدة طويلة باللاتينية عنوانها De rerum natura (في طبيعة الأشياء) كتبها لوكريتيوس Lucretius الشاعر والفيلسوف الروماني الكبير في القرن الأول قبل الميلاد .

شكل (١)



وصف الشاعر الروماني لوكريتيوس الذرات في قصيدته بعنوان « في طبيعة الأشياء » كما تصورها فلاسفة اليونان لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور ، وهي جسيمات لا ترى بالعين المجردة ولا تنقسم ، ولها أشكال مختلفة وأنواع من البروزات والسطوح كما هو مبين بالصورة الموضحة أعلاه . إن كيفية تفاعلها معاً هي التي تحدد خواص المواد .

شرع لوكريئس في ازالة الخوف الخراقي من تدخل الالهة تدخلًا عشوائيًا في شسئون الانسان ، وراى أن العالم تحكمه قوانين الطبيعة. وقال لوكريئس في قصيدته ان جميع الأشياء تتكون من جسيمات غير مرئية وغير قابلة للانقسام تسمى الذرات (مشتقًا كلمة ذرة من كلمة يونانية معناها غير القابل للانقسام) . وتوجد الذرات في خلأ موجود بكل مكان ، هذا الخلأ الذى لا يد من استنتاجه ، اذ لن يستطيع احد اجراء تجربة مباشرة عليه . والذرات صغيرة لكنها متناهية الحجم ، وهي في حركة دائمة ، وتوجد انواع أو أشكال شتى من اللرات . ورغم ان عدد هذه الأنواع متناه لكن عدد الذرات في كل نوع غير محدود . وتستطيع الذرات ان تتحد بعضها ببعض لكن عدد الاتحادات الممكنة متناه .

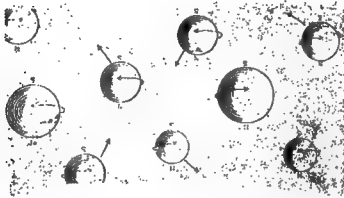
وتستقر اللرات المختلفة الأشكال والمتحركة والمتحدة معًا في اساليب شتى على صورة تنظيمات معينة ، ومنها وجد عالم الأشياء . وتوجد الواد الصلبة نتيجة لاتحاد ذرات معينة « فبسبب أشكالها المغلفة والمتشابكة » تكون الواد الناتجة منها صلبة ومتماسكة (وقد ضرب أمثلة لذلك بالماس والحديد والحجر الصوان والنحاس الأصفر) ، وينبغى أن تكون جسيماتها أشد تماسكًا وتشابكًا من غيرها . وبمقارنة سلاسة الخمر بسيلة الزيت استنتج لوكريئس أن الزيت ينبغى أن يتكون من جسيمات أكبر وأشد تشابكًا من نظيراتها في الخمر . كذلك رأى ان اللواد أو الجواهر ذات اللدائى الحلو تتألف من ذرات مستديرة ملساء ، أما الجواهر ذات اللدائى المر أو الزعاف فجسيماتها غير منتظمة الشكل .

ثم كان الاهتمام بنظريات المادة شيئًا طوال الألف وخمس مائة عام منذ عصر لوكريئس حتى مصر احياه المعرفة . وقد انتقل أثناء هذه الفترة هذا القدر من معرفة اليونان والرومان إلى أوروبا الغربية عن طريق الامبراطوريتين البيزنطية والإسلامية مزودًا بمعارف تكنولوجية وحرافية هائلة . وهكذا فقد كان الاهتمام العلمى بغوامس المادة لا ينصرف إلى المستوى النظرى بل انصب على الأبحاث التجريبية . فمثلًا ابتكر ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci جهازًا لقياس قوة سلك ، وكان جاليليو Galileo أول عالم درس قوة اللواد رياضياً ، ففى كتابه مقالات وشروح رياضية *Discorsi e dimostrazioni matematiche* المنشور عام ١٦٢٨ وضع سبع عشرة فففة تتصل بانكسار القضبان والكمرات والأسطوانات اللجوفاء ، وأبين مشكلة هي تلك التى تتصل بالقوة اللازمة لكسر كمر من اللخشب ، وأغل جاليليو - فى معالجته لهذه المشكلة - أن اللألياف فى الكمر قد تكون مطاطة . وهذا يوحى بأن جاليليو رغم كونه من أنصار المذهب اللدى فإنه لا يرى أن ذرات المادة قد تتحرك بتأثير جهدمسلط .

واستمر تقدم النظرية القائلة باتصال المادتين اللرية حتى دعم رينيه ديكارت René Descartes نظرية اتصال المادّة ، فلم يقبل ديكارت - ومثله فى ذلك مثل أفلاطون وأرسطو والفلاسفة اللدرسين اللذين جاءوا بعدهما أى جزء من اللكان فىه خلأ . وقد كان لزامًا عليه - لتفسير خواص الأجسام - أن يفرض وجود أنواع عديدة من المادّة منها نوع «دقيق» و«رائى» . لا وزن له تقريبًا ، ومنها نوع آخر ثخن منة كافة الأشياء اللادية وله وزن ويخضع لقانون اللجاذبية . ومن ثم ففى اللوسع تفسير كثافات اللواد المختلفة بفرض احتوائها على نسب مختلفة من مادّة صلبة

لا وزن لها ، لكن لا يوجد خلاء . وكان لنظرية ديكارت أنصار كثيرون ، لكن مثل هذه النظرية أصعب معالجة من الناحية الكمية من النظرية اللرية . ومن ثم فقد فقدت التأييد تدريجياً (وإن لم تفقده تماماً) .

شكل (٢)



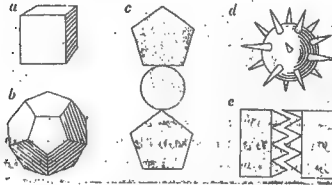
الذرات القنطيسية ، عرض لنموذجها في عام ١٦٧٤ سير وليم بيتي
الليلي والاقتصادى الإنجليزي ، وفراة أجسام لا ترى ولا تتبدل ، وكل
ذرة منها فسيبان مغنطيسين كالأرض ، وتستطيع الذرة أن تدور حول
محورها كما تستطيع أن تدور حول ذرة أخرى ، ويتحد مليونان أو أكثر من
الذرات لتكوين جسيم كروي ، وهو أصغر جسيم مرئي للمادة .

وعلى الرغم من معارضة ديكارت فإن القول بأن المادة تتكون من ذرات منفصلة لاقى تأييداً متزايداً تدريجياً منذ القرن السابع عشر ، وكان نموذج الذرة في البداية مماثلاً للنموذج الذى عرضه لوكريوس : وحدة متشابهة ومقفلة ودقيقة وصلبة بصورة لا متناهية . ثم بدأت محاولة بطيئة لتفسير الذرات في عبارات قد تفسر سلوك الأجسام الكبيرة تفسيراً أفضل . ومن كتابات هذه الفترة سوف أقتبس مثالين يوضحان النظريات اللرية السائدة عندئذ .

فالمثال الأول يرى الذرات مغنطيسات دقيقة . وقد عرضه سير وليم بيتي Sir William Petty سنة ١٦٧٤ في محاضرة له أمام الجمعية الملكية في لندن . ويعتبر سير وليم بيتي الآن أحد مؤسسي النظام الاقتصادى . قال بيتي أن المادة تتكون من كرات دقيقة هي أصغر الأجسام المرئية ، وهذه الكرات تتكون بدورها من ذرات ، وهي أصغر الأجسام في الطبيعة (وليبان حجم الذرات رأى أن الكرة تحتوى على ما لا يقل عن مليون من الذرات) ، ورأى أن الذرات لا تتبدل - بخلاف الكرات - رغم أنه ليس لها شكل وحجم موحد . والذرة مشـ

الأرض لها قطبان مغنطيسيان ومركز جاذبية ، وتستطيع أن تدور حول محورها ، كما تستطيع أن تدور حول ذرات أخرى مثلما يدور القمر حول الأرض . وتتجاذب الدرات بعضها بعضاً بتأثير كتلتها كما أنها تجذب نحو مركز الأرض بتأثير الجاذبية ، وتميل إلى الاستقامة في المجال المغناطيسي الأرضي ، لكن حركتها تمنعها من ذلك . وللدرات سرعات مختلفة (كذلك قال بيتي أن ثمة ذرات انبثا وذرات ذكورا مقتنياً في ذلك نص سفر التكوين « ذكرأ واثي خلقهم ») ورأى أن هذا النص قد ينطبق على الدرات مثل انطباقه على الحيوانات . وقد تأثر بيتي في تصوره للذرة تأثراً واضحاً بأعمال وليام جيلبرت William Gilbert الذي نشر كتابه عن المغنطيسية الأرضية عام ١٦٠٠ . وجدير بالاهتمام في هذا الصدد تمثيل الذرة بالأرض والقمر لأن ذلك يفترض أطراداً في قوانين الطبيعة رغم ما يوجد من فرق ضخم في الحجم .

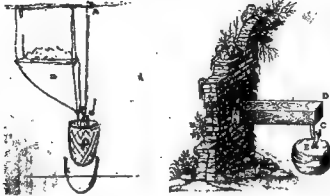
شكل (٣)



الجسيمات الجوهريّة كما عرضها نيكلاس هارتسوك عام ١٦٦٦ لها أشكال تعكس خواص المادة ، فالعند الصائد له جسيمات مكعبة (A) . والمعدن سهل الانصهار له جسيمات ملسامة يتكون كل جسيم منها من التي عشر ضلعا (B) . وجسيمات الزئبق كروية ، وفي (C) تظهر مغلوطة بالذهب ، وجسيمات كلوريد الزئبقيك إبر حادة من الملح مولجة في كرة من الزئبق (D) . ولاجزاء جسيمات الحديد اسطوان مثلبة (E) تتصلب عندما يسخن فينصهر العديد .

والمثال الآخر الذي اخترته مأخوذ من كتاب «مبادئ الفيزيكا» Principles de Physique المطبوع عام ١٦٦٦ وهو تأليف عالم هولندي اسمه نيكلاس هارتسوك Niklaas Hartsoeker الذي وصف الجسيمات الجوهريّة لمعدن المواد . ويرى هارتسوك أن الزئبق السائل يتكون من جسيمات كروية أما الفلزات التي لها درجة انصهار عالية فتتكون من جسيمات مكعبة ، وأما المواد التي لها درجات انصهار متوسط بينهما فتتكون من جسيمات على شكل مضلع منتظم له اثنا عشر ضلعاً... وجسيمات الحديد لها شكل موشنور (منشور) ثلاثي له سطح حشن وبه ثقب يمتد إلى منتصف الجسيم ، وهذا يفسر سهولة تحالته . ولكولوريد الزئبقيك ، وهو ملح ، جسيمات على شكل قنفذ بها إبر حادة من الملح مولجة في سطح جسيمات الزئبق الكروية .

(شكل ٤)



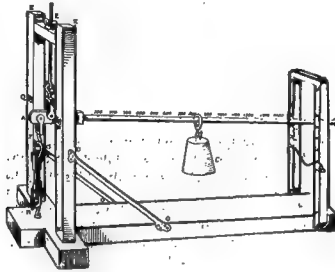
فحص مقاومة المواد عند ليوناردو دافنشي وجاليليو . كتب ليوناردو دافنشي : لإيجاد الفصل الذي يستطيع سلك من الحديد أن يحمله طبق سلة بالسلك وإعلاما برمل من قنادوس (على اليسار في الرسم) ، وثبتت زميرك لمنع تدفق الرمل عندما يتكسر السلك ، ثم وزن الرمل ولاحظ موضع التكسر في السلك . وعالج جاليليو مقاومة المواد رياضياً ، ففى سلسلة من القاميات تعالج انكسار مواد البناء رسم ووضح المسألة التالية (السى الجين) أوجد الاجهاد الذي يسلف على القطع العرقي لعائق خشبي بتأثير الثقل .

وهذه النظرية تمثل تقدماً أكثر مسابقة لما قاله لوكرتيس من نظرية بيتي . ومع ذلك فقد قام هارتسوكر بمحاولة حقيقية للربط بين شكل الذرات وخواص المواد مثل درجة الانصهار والقابلية للتحات . على أن نظريته وغيرها من النظريات المماثلة لا يمكن أن تؤدي بنا الى شيء . ويستطيع أى دارس للطبيعة ذى خيال خصبان يبتكر نظامه الخاص للذرات بها مخاطيف وعيون ولها أشكال هندسية منتظمة أو غير منتظمة . وكان لا بد من تبصر ودراسة أعمق لتحيز النظرية الدرية تقدماً ملحوظاً .

ومع قصور هذه النظريات لم يكف الفلاسفة التجريبيون عن العمل . فقد بحث روبرت هوك Robert Hooke خواص تمديد المواد بتأثير حمل شد Tensile load وفي عام ١٦٧٨ نشر قانونه الذي يقول : أن الجهد (الحمل) يتناسب طردياً مع الاجهاد (الاستطالة) . ولما كان هوك متلهفاً للحصول على براءة اختراع عن أحد أعماله (سلوك الزميركات) فقد نشر نظريته على صورة لفز cellinosstuv وبعد ذلك كشف عن هذا اللغز فقال انه ut renso sic vis أو كما صاغها : « أن قوة أى زميرك تتناسب تناسباً طردياً مع شدة » . وكان هو يقصد بكلمة زميرك أى جسم زميركي لا الزميرك السلبي المعروف (ان قانون هوك يفسر السلوك المطاطي للمواد في المرحلة التي يكون فيها الاجهاد صغيراً يستطيع الجسم أن يسترجعه ، وبعد هذه المرحلة تتغير المادة اما بتشويه مفرط واما بالكسر) . ثم قام بعد ذلك بيتر فان موشينبروك Pieter van Musschenbroek من الأراضي الواطئة بمتابعة دراسة مقاومة المواد . واحتوى كتابه عن الفيزيكا الذي نشر في لندن عام ١٧٢٩ على قسم يعالج تماسك الأجسام الصلبة ، وفيه وصف

آلة لاختبار مقاومة الشد ، وذكر نتائج التجارب التي حصل عليها باستعمال هذه الآلة على الأخشاب والمعادن (انظر الشكل المبين)

شكل (٥)



عالمج بنتر فان موشيتروك مشكلة تماسك الاجسام الصلبة ، ووصف هذه الآلة لاختبار مقاومة الشد ، تبين العينة عند طرف واحدة الى اليسار ويعبره الثقل تدريجياً على ذراع مدرج حتى تنكسر العينة .

واقترح اينزالك نيوتن Isaac Newton نموذجاً للذرة اكثر نفعا ، وطبق فكرة التأثير بين بعد من الكواكب الى الذرة ، او كما قال من اكبر الاجسام الى اصغرها . وهكذا ربط لأول مرة بين تصوري الذرة والقوة في فرض واحد من القوى الذرية . وقد شرح فرضه شرحاً واضحاً في المسألة رقم ٣١ من كتابه « البصريات Opticks » . وللتدليل على وجود تجاذب شديد بين الجسيمات او الذرات ذكر نيوتن عدة ظواهر فيزيقية وكيميائية منها التميع والحرارة المنبعثة من المزج والتفاعل وترسب الفلزات في المحاليل والتأثير الشديد للبارود والبراكين . ومن الأدلة الفيزيائية الاخرى التي تثبت طبيعة القوى الذرية ذكر تماسك الاجسام الصلبة وتصادم المواد الصلبة وارتدادها والتوتر السطحي وظاهرة الزوجة . وفي الوسخ تلخيص نتائج نيوتن على النحو التالي :

١ - الذرات جسيمات صلبة ومتنافرة .

٢ - للذرات اشكال واحجام مختلفة .

٣ - تتلامس الذرات بعضها ببعض عند بعض نقاط ، لاستنتاج من تماسكها ان جسيماتها لا تتجاذب بقوة ما تزداد شدة في التلامس المباشر ، وعلى ابعاد صغيرة تنضم بالجاذبية الى جسيمات اخرى .

وهذه القوة لا تتجاوز مدى الجسيمات الا قليلا» وهو يقصد بوضوح (ان قوة الجذب اكبر على الامداد *ranges* القصيرة من قوة الجاذبية) .

{ - عندما يزيد البعد تتناقص الذرات ، وهذه احدى النتائج الممكنة من حقيقة ان الاملاح القابلة للذوبان « تتشر انتشاراً منتظماً في الماء كله ليس هذا السلوك يوحى بان لها قوة تنافر يجعلها تتنافر فيما بينها او هي على الأقل تجذب الماء لها بقوة اكبر من جديها بعضها البعض { « (وكان نيوتن قد عرض من قبل ان ثمة قوة تنافر توجد عندما يزيد البعد بين الذرات في الغازات ليفسر بذلك قانون بويل Boyle ، وقوة التنافر هذه تتناسب تناسباً عكسياً مع البعد بين الذرات) .

٥ - ثمة حالات تكتل متباينة ممكنة للذرات « ان اصغر جسيمات المادة قد تتماسك باشد قوى جذب وتكون جسيمات اكبر ، لها خصائص اضعف . وقد يتماسك الكثير من هذه الجسيمات الاكبر فيؤلف جسيمات اشد كبراً ذات خصائص اشد ضعفاً ، وهكذا دواليك الى ان يوقف التقدم في الجسيمات الاكبر اطلاقاً والتي تحدث العمليات في الكيمياء وعليها تعتمد ألوان الاجسام الطبيعية وتلاصقها تتكون الاجسام ذات المقدار المحسوس » . وعرض ان للجسيمات الاكبر قطراً في المدى من ٥.٥ الى ٠.٠١ . من البوصة ، ومقدارها يبلغ عدة امثال مقدار الجسيمات الاصغر .

ومن هذا العرض الموجز يتضح ان نيوتن يرى ان للذرات او الجسيمات قوة جذب تؤثر على الأبعاد الصغيرة جداً بينها ، ، وتقلب الى قوة تنافر عندما تكبر الأبعاد . ولم يوضح كيف ترتبط هاتان القوتان بجلب الجاذبية الكلى . وقد تغيرت هذه الصورة تغيراً جوهرياً في الخمسين سنة التالية لها ، لكنها تمثل نقطة البدء للنظريات اللاحقة . وقد اثيرت كلمات نيوتن التالية : « ومن ثم ثمة عوامل في الطبيعة تستطيع ان تجعل جسيمات الاجسام تلتصق بعضها ببعض بقوى جذب شديدة جداً ، وعلى الفلسفة التجريبية ان تجد هذه العوامل » .

وحدث التقدم النظري الكبير التالي في عام ١٧٥٨ عند نشر كتاب « نظرية الفلسفة الطبيعية » تأليف روجر جوزيف بوسكوفتش Roger Joseph Bosovich وقد تركت هذه النظرية اثرها هائلاً ونالت من الاهتمام ما دفع باللورد كلفن Lord Kelvin بعد ظهورها بحوالي ١٥٠ عاماً الى ان يصف نفسه بأنه تابع مخلص لبوسكوفتش . وقد ولد بوسكوفتش في دوبروفنيك Dubrovnik وهي الآن من مدن يوغوسلافيا ، والتحق بجامعة الجزويت عام ١٩١١ ، ودرس الفلسفة والرياضيات والفيزيكا في روما ثم صار مدرساً للرياضيات . وقد سافر كثيراً (وعند زيارته للندن عين مقصداً في الجمعية الملكية) . وكان شخصية ذات جوانب متعددة ، وصفه مؤرخ حياته بأنه فيلسوف وعالم فلك وفيزيقي ورياضي ومؤرخ ومهندس ومعماري وشاعر وسياسي ، وهو فوق ذلك لا ينسى نصيبه من الدنيا . وما يبعنا هنا هو كونه عالماً في الفيزيكا ، وصفه العالم الفيزيقي البريطاني ج. هـ. پوينتينج J.H. Poynting بأنه « من أكبر العقول التي انتجتها الإنسانية » .

وكانت نظرية بوسكوفتش بمثابة نقطة انطلاق لنظرية نيوتن التي قال بوجود قوة جاذبية بين الذرات عند الأبعاد الصغيرة جداً ، « فبعضها يتكافئ الى ان هذه القوة تنبسط ان تكون

طاردة . وبني رأيه على ما يحدث عندما يصطدم جسمان فيرتدان . فهل يمكن أن يتلاقى هذان الجسمان عرضاً ؟ وإذا تلاقيا ، أى تلامسا فيزيقياً ، وكنا صليبن لا يخترتان فإن ذلك يتضمن تفرقاً متقطعاً في السرعة عند لحظة التلامس . أن هذا شيء رفض بوسكو فتنش أن يقبله ودفعه الى صياغة فرضين ملهين لكنهما بيطان : أن الجسيمات الجوهرية لا تتمدد ، ثم هي لا تتلاقى فعلاً (التفسير البديل هو أن الجسيمات متناهية في الحجم وقابلة للانضغاط وقد رفضه بوسكو فتنش لما يسببه من تعقيدات لا ضرورة لها) . والسمة الأساسية في نظرية بوسكو فتنش تعالج قانون القوة بين الذرات وتقوم على أساس الافتراضات التالية :

١ - انطباق قانون الاتصال بمعنى أن أية كمية (مثل قوة) تمر من جرم الى آخر يجب أن تمر بجميع الأجرام في الفئة نفسها .

٢ - أن المادة لا تخترق ، فلا يمكن أن يشغل جسمان حيزاً واحداً في وقت واحد (نقد جيمس كلارك ماكسويل James Clerk Maxwell بعد ذلك هذا الفرض نقلاً جاثراً عندما قال عنه « أنه الترام برأى العامة لا يمرر له » فقد كان بوسكو فتنش يترك بالفعل ، وفي وضوح ، الظروف التي قد يحدث فيها نفاذ جسم في آخر) .

٣ - أن العناصر الأولى للمادة تقط لا تنقسم ولا تتمدد .

٤ - أن التلامس المباشر بين هذه النقط لا يمكن أن يحدث (وهذا يناقض ما ذكره نيوتن من الجسيمات الصلبة غير القابلة للانضغاط والتلامس) . فالمادة متناثرة في فراغ وتصبح فيه ،

٥ - القوة المتبادلة بين النقط طاردة عند أبعاد معينة وجاذبة عند أبعاد أخرى ، فعند الأبعاد الصغيرة جداً لا بد أن تكون القوى طاردة ، ويجب أن ترداد هذه القوة الطاردة باستمرار كلما صغرت المسافة ، أما عند الأبعاد الكبيرة (مثل ١٠٠٠ .و . من البوصة) فالقوة تصبح أخيراً قوة جاذبة تتناسب عكسياً مع مربع المسافة . وفي المدى المتوسط بين الأبعاد المتناهية في الصغر والأبعاد الكبيرة فالقوة متناوبة ، جاذبة مرة وطاردة أخرى .

٦ - لا توجد النقط اطلاقاً في حالة سكون مطلق .

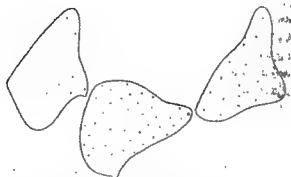
لا يمثل منحني (القوة - البعد) الذي قامت على أساسه هذه النظرية بيانياً بمقدار القوة التي تبدلها ذرة تقطعية على أى خط في فراغ ثلاثي الأبعاد (انظر الرسم المبين) . فالقوى فوق المحور الأفقي طاردة والقوى تحته جاذبة . ولا يجوز أن نتمزى أية كميات لهذا المنحنى ، فشكله هو ما يهمنا . فعند الأبعاد المتناهية في الصغر تتزايد القوى الطاردة الى ما يقارب اللانهاية . وإذا ما تجاوزنا مقياس الأبعاد بين الذرات (كما نعرف هذه الأبعاد حالياً) فإن التقوس الأخير للمنحنى يمثل منحني الجاذبية التي تتناسب تناسباً عكسياً مع مربع المسافة . وقبل بلوغ هذه المرحلة توجد نقط عديدة لقوة الصفر حيث يتناوب المنحنى تخطي المحور الأفقي ثم الرجوع تحته ، وكل قطاع منه هو « نقطة محددة » للجذب أو الطرد تبعاً لإشارة ميل المنحنى عند هذه النقطة ، وتغطي الحدود هذه هي نقط استقرار وتوازن بين قوتي الجذب والطرد .

شكل (٦)



معلمي القوة لدراسة نظرية القوى بين الفترات التي
وصفها في القرن الثامن عشر روجر بوسكوفتش البرونزي - وسطى التحني
جزم القوة المظلمة أو الجاذبية (المصدر الراسي) التي تبذلها كرة نقطية عند
أي ياد (المصدر الثاني) . فمعد الإبعاد للتناهي الصغر تكون القوة طاردة
وتتزايد مقاديرها إلى مالا نهاية (أقصى اليسار في الرسم) على أنه إذا زاد
البعد على (١,٥) من البوصة صارت القوة جاذبية وتتناهي مع قوى الجاذبية
(أقصى اليمين) وبينهما يتخرج التحني صعوداً وهبوطاً على محور قوة
الصغر وتلقفه عند نقط عديدة (التي مثلا النقاط A, B, C, D, E)
وهي نقط الحد بين الجذب أو الطرد .

شكل (٧)



الفترات النقطية ولقبا لبوسكوفتش تتحدد لتكون تقريبا
مستقيما عندما تطبق نقط جمعا ، وفي اتحادها هذا تكون جسيما من الدرجة
الأولى . وبين هذا الرسم ثلاثة جسيمات من الدرجة الأولى قد اتحدت
ببؤرها لتكون جسيم من الدرجة الثانية .

وعندما تتطابق نقط الحد مع عدد من اللرات النقطية فعندئذ تستطيع اللرات أن تتحد لتكوين تنظيم ثابت (انظر الرسم المبين شكل ٧)، وعند قيامها بهذا فإنها تكون جسيماً من الدرجة الأولى، ومثل هذا الجسيم يستطيع أن يتحد ليكون جسيماً من الدرجة الثانية . وتتكرر هذه العملية لتكوين الأجسام الأكبر . ويوضح بوسكوفتش فرضه هذا بتمثيل شيق هو تعديل لاستعارة لوكريتش في قصيدته اللاتينية « في طبيعة الأشياء » حيث قال لوكريتش أن بالامكان مقارنة اللرات بحروف الهجاء « فيما تنائر من شعري » ، فيما سبق : ترون حروفاً كثيرة مشتركة في كلمات كثيرة ؛ لكن عليكم أن تقطعوا بأن الأشعار والكلمات لا تتشابه في المعنى وفي الجرس الصوتي » . لقد ذهب بوسكوفتش خطوة أبعد من ذلك فطلب منا أن نتخيل أن كل حرف من حروف الهجاء يتكون من نقط صغيرة متماثلة هي ما نسميه اللرات النقطية (انظر الرسم المبين شكل ٨) « ومن هذه الحروف يمكن أن يُطبع عدد لا حصر له من الكتب بلفات مختلفة » .

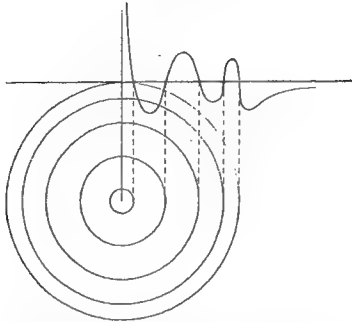
شكل (٨)



مثل كل من لوكريتش وبوسكوفتش نال بينهما من اللرات بأحرف الهجاء فرائى لوكريتش أن لللرات أشكالاً مختلفة تشبه أشكال الأحرف والنسب تستطيع أن تتنظم في سلك واحد لتكوين كلمة ثم جمل (الرسم العلوي) وقادر بوسكوفتش أداته النقطية بنقل متطابقة يمكن أن تتنظم في سلك واحد فتكون أحرفاً وهذه بدورها تستطيع أن تكون كلمات وجمل (الرسم السفلي).

وقد مثل منحني القوة لبوسكوفتش في بعدين مع تنابع من « نقط » الحد لقوة الصفر على محور المسافة ، لكن من المهم أن تذكر أن هذا المنحنى يعمل بالفعل في حيز ذي ثلاثة أبعاد يمتد إلى الخارج من الذرة النقطية . ومن ثم فالذرة النقطية محاطة بصدء أغلفة متحدة المركز مثل قشور البصل العديدة ، هي في الواقع « أسطح » الحد لقوة الصفر . - ونما يشير الدهشة حقاً أن هذه الأسطح تناظر مدارات الإلكترونات في نموذج الذرة الذي وضعتة نيلز 'بور' Niels Bohr عام ١٩١٣ (انظر الرسم المبين شكل ٩) .

شكل (٩)



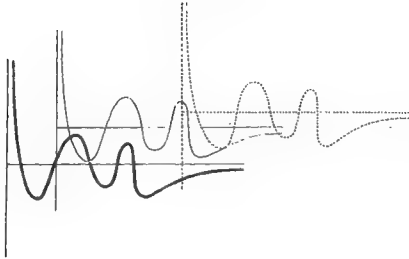
نقط الحد في منحنى قوى بوسكوفتش ، بعدد سيال من اللفة متتالية
متحدة الرق إذ أن اللفة النقطه تيلد قوتها في مكان لاني الإبعاد ، ونصت
المنحنى تظهر هذه الإلفة على شكل مغزلات الالكترونات لتتولج ذرة نياليزور
عام ١٩١٢ .

ان النظرية القائلة بأن المادة تتكون من نقط لا ابعاد لها ، كل نقطة منها تؤثر على الاخرى بقوى متبادلة لهما نظرية قريبة من نظرية اتصال المادة بقدر ما هي قريبة من النظرية الذرية ، فهي تجمع حقاً بين وجهتي النظر مع احتفاظها بقابليتها للتحليل الرياضي . ففي الوسع اجراء اى عدد من الاتحادات الثابتة للذرات النقط اذا وجد عدد كاف من نقط الحد . وعلى ذلك ففي الوسع تفسير التغير في الحالة او التغيرات الكيميائية بفرض أن السكون المطلق مستحيل في الطبيعة . فالجسيمات في حالة التوازن لا تقف هادئة بل تتذبذب حول نقط الحد ، ومدى امتداد حركتها كبيراً أو صغيراً يتوقف على ميل منحنى القوة عند نقطة الحد موضوع الاهتمام . كذلك يترتب على هذه النظرية ان الأجسام الصلبة مطلقاً اى الأجسام التي لا تليق أبداً لا يمكن أن توجد في الطبيعة .

وقد كان تأثير هذه التصورات الأساسية قوياً بحيث دفع بوسكوفتش الى التأمل في الكون حوله . فقد ضرب مثلا ان اى تعديل طفيف في منحنى القوة عند ابعد نقطة له من مصدره بحيث قد تعمل قوة طاردة عند النهاية مما يمكن أن يؤدي الى قيام عدد من العوالم المستقرة جنباً الى جنب ، وفضلاً من ذلك ففي الامكان تصور عوالم متعاضدة يخرق بعضها بعضاً طلالا ان منحنيات

القوة لا تتداخل فيما بينها (انظر الرسم المبين شكل ١٠) وهذه الفكرة الدقيقة توحى بأنه من الجائز أن توجد عدة عوالم تشغل حيزاً واحداً في آن واحد ، كذلك رأى بوسكوفتش أن العالم يمكن أن يمتد ويتقلص يومياً دون أن نشعر بذلك ، وبين انه اذا تحرك شيء فلا بد وأن تتغير أبعاده . وهكذا لا يستطيع المرء أن ينقل طولاً ثابتاً من نقطة الى أخرى .

شكل (١٠)



عوامل متداخلة ينفذ بعضها في بعض . رأى بوسكوفتش انها قد توجد في آن واحد ، وكل ما يلزم في هذه الحالة أن لا تتداخل منحنيات القوى بعضها في بعض .

والسمة الصديرة بالاعتبار في نظرية بوسكوفتش هي بساطتها ، فافتراضاتها قليلة ولا تحتاج الا الى نوع واحد من الجسيمات لتفسير التنوع اللانهائي للمادة ، كذلك يمكن تفسير تعقيدات الطبيعة جميعاً بمنحنى واحد يمثل القوى بين الذرات طالما لا يوجد إلا نوع واحد من الذرات . وهذا المنحنى مرن بحيث يكفل تفسير أى ظاهرة فيزيائية أو كيميائية بدون صعوبة . ويمكن الضعف الاساسي في هذه النظرية في كونها نظرية كيفية بحثة ، لكن هذا امر لا مناص منه في عصر بوسكوفتش .

وقد اهتم جوزيبي بللي (١٧٦١ - ١٨٦٠) Giuseppe Belli استاذ الفيزيكا في جامعة پافيا اهتماما بالغا بمشكلة التجاذب الجزيئي . وقد اوضح حله للمشكلة في بحثه المنشور عام ١٨١٤ ، وكان يبلغ حينذاك الثالثة والعشرين من العمر (وفي بحث لاحق نشر عام ١٨٣٢ طور آراءه وتوسع فيها سائراً في نفس الاتجاه) . وترجع طرافة أعمال بللي الى انه احرز تقدماً ملحوظاً رغم عدم التجائه الى الحقائق التجريبية التي لم تكن ميسورة لبوسكوفتش ولاصحاب النظريات السابقة . فقد اهتم بللي اساساً بجزء الجذب من منحني القوى واقتضى ان بالامكان التعبير عنه بقانون القدرة العكسية بمعنى ان الجذب يتناسب عكسياً مع قدرة ما للبعد بين الذرات او انه يتناسب مع الحد حيث حرف Q الافرنجي عدد صحيح . وطبقاً لبوسكوفتش الذي لم يدرس المادة بالتفصيل فان العدد الصحيح يجب ان يكون اكبر من « ٢ » عند الأبعاد الصغيرة .

وكان برهان بللي الأول يدور حول نقطة من الماء معلقة من سطح افقي وفي توازن مع جاذبية الأرض ، ولنفرض ان الجذب الجزيئي لمحتويات النقطة يتبع قانون الجاذبية العام (وهذا يعني ان $Q = ٢$) وان النقطة كروية ، ومن ثم فالقوة الجاذبة التي تسيطر على اسفل جسيم فيها يجب ان تتاوم جاذبية الأرض . وتبعاً لقانون التربيع العكسي فان نصف قطر النقطة مضروباً في كثافة الماء ينبغي ان يعطي حاصل ضرب اكبر من حاصل ضرب نصف قطر الأرض في كثافة الأرض . لكن نصف قطر نقطة الماء لا يتجاوز اربعة اضعاف واحد في حين ان نصف قطر الأرض يتجاوز ستة ملايين من الامتار . ومن الواضح ان الفرض الاصلي باطل ، ولا بد ان تكون « ق » او Q اكبر من « ٢ » .

وانصب برهان بللي الثاني على التجاذب المتبادل بين لوحين دائريين من مادة واحدة ، ومتوازيين . وقد عرف ان الجذب بين هذين اللوحين كم^٣ مهملة عند الأبعاد المحسوسة ، فاذا تلامسا تماماً كان تجاذبهما شديداً جداً ، وهذا التجاذب مستقل عن سمك اللوح . وحسب بللي قوة التجاذب بينهما عندما تساوي $Q = ٢$ او ٣ او ٤ ، أي عندما يتناسب التجاذب تناسباً عكسياً مع مربع المسافة او مكعبها او مقدارها مرفوعاً الى القوة الرابعة . لكن كافة هذه الحسابات لا تطابق الواقع ، اذ انها جميعاً تتطلب تأثيراً لسمك اللوح . ومن ذلك نعلم ان قيمة Q اكبر من ٤ . وباستعمال برهان بسيط من هذا النوع وجد بللي ان من المستحيل اعطاء جواب واحد لهذه المسألة ، لكنه بين ان قيمة Q محصورة بين ٤ ، ٦ . وكتب انه لا حراز اي تقدم بعد ذلك فمن الضروري على الكيميائيين ودارسي خواص البلورات ان يوضحوا تنظيم الذرات داخل الأجسام . وقد كان على حق ، اذ لم يكن في وسع اصحاب النظريات ان يتجاوزوا هذا المدى على الأساس التجريبي الضئيل وقتئذ .

ان ما هو جدير بالاعتبار هنا هو مدى ما احرزه العلم من تقدم في عام ١٨١٤ في فهم

القوى التي تشيد المادة بعضها ببعض . وقد قام هذا التقدم على اعتقاد لا تزال نتمسك به وهو أن أسرار الطبيعة بسيطة وأن السبيل لكشف هذه الأسرار هو أن نسأل الطبيعة داخل المعمل . وقد كان هذا السؤال هو أساس التقدم الملحوظ الذي حدث في القرن التاسع عشر في الفيزياء ، وهيب التقدم الذي وضع أساس معرفتنا الحالية . ومع ذلك فبعد مضي ٢١٢ عاماً على نشر « نظرية » بوسكوفتش من الواضح أننا ما زلنا لا نملك نظرية شاملة . وربما كنا في حاجة إلى رجل آخر مثل طاليس أو ديموقريطس أو بوسكوفتش ليقوم بالتأليف الأكبر بين هذه الأفكار في المرحلة القادمة . "



• فوزى سليم عبد الكريم

الذرة بين البحث والتطبيق

كان لقاء القنبلة الذرية الاولى على هيروشيما والقنبلة الثانية على نجازاكي في صيف عام ١٩٤٥ حدثاً مروعاً أودى بحياة أكثر من مائة ألف إنسان (٧٨,٠٠٠ في هيروشيما) ، (٣٧,٠٠٠ في نجازاكي) ، وجعل مئات الآلاف من السكان الآتين يعانون من الإشعاعات الذرية الخطيرة الناجمة من الانفجارات الذرية . ويموت كل عام حتى الآن مئات البشر كما يعاني الآلاف من مرض السرطان نتيجة لتعرضهم لتلك الأشعة الخطيرة . وتعادل الطاقة المنطلقة من أى من القنبلتين ، الطاقة التى تنطلق نتيجة تفجير حوالي عشرين ألف طن من مادة ت. ن. ت شديدة الانفجار كما تقدر درجة الحرارة الكامنة في مركز القنبلة بحوالي مليون درجة مئوية . لقد هزت هذه الكارثة تقديرات الساسة وضمير العلماء وخلقت موقفاً جديداً ترايد فيه الاهتمام بالبحوث الذرية وبالتطبيقات المختلفة لذلك ، فكانت تارة لخدمة الإنسانية وأخرى لخدمة إحدى القوى الطامحة الى تهم الآخرين . وفي هذا المقال محاولة لتناول طبيعة الذرة ومجالات تطبيق ذلك في مختلف فروع العلوم الطبيعية والزراعة والصناعة والطب .

• دكتور فوزى سليم عبد الكريم ، باحث في المركز القومي للبحوث بالقاهرة (قسم الفيزياء) ، له دراسات علمية منشورة بالإنجليزية واللاتينية في مجال الطبقات الذرية والجوية .

أولا : طبيعة الذرة١ - المصطلحات الأساسية (٢٤١)

شغل العلماء والفلاسفة منذ أقدم العصور بالنظر في طبيعة المادة وطرحوا كثيرا من القضايا وكانت لهم محاولات كثيرة في الإجابة عنها ، وقد فرض الفيلسوف اليوناني ديموكريتيس Democritus ، الذي ولد في القرن الرابع قبل الميلاد ، أن المادة تتكون من أجزاء غاية في الصغر ، وأطلق اسم الذرة Atom على كل جزء من تلك الأجزاء . وفي العصور الوسطى شغل الكثيرون بالحصول على الذهب ، ففكر العلماء وحاولوا تحويل أية مادة إلى ذهب وخصوصاً الزئبق ولكنهم لم يتوصلوا إلى نتائج مشجعة تمكنهم من الاستمرار في محاولاتهم . وفي القرن السابع عشر الميلادي وضع دالتن Dalton نظريته الذرية الشهيرة التي حملت اسمه ، ومن فروض تلك النظرية أن أية مادة تتكون من ذرات غاية في الصغر لا يمكن تقسيمها وتعتبر أصغر جزء من المادة . وقد أثبت أن اتحاد ذرتين أو أكثر يعطي جزيئات Molecules . وقد أمكن من تلك النظرية تقدير الوزن الذري لأي مادة .

فائدة تعرف بأنها ذلك البناء العقيق من المادة الذي لا ينقسم إلى أجزاء أصغر منها بدون أن تفقد خواصها الطبيعية والكيميائية . والجزء هو اتحاد ذرتين أو أكثر برابطة مميزة ، لها طاقة محددة ، تسمى طاقة الربط Bond energy ومثال ذلك أن ذرة الصوديوم عند اتحادها بذرة كلور تعطي جزيء كلوريد الصوديوم (ملح الطعام) ، وجزء الأكسجين يتكون من ذرتين من الأكسجين ، والماء يتكون من اتحاد ذرتين من الهيدروجين وذرة أكسجين . فالجزيء هو وحدة المادة وأصغر جزء منها له صفاتها وخواصها . والمواد مكونة من عناصر Elements ولا يزيد عدد العناصر الداخلة في تكوين كل هذه المواد عن ١٠١ عنصر (حتى الآن) كالحديد والرصاص والكبريت والذهب والزئبق واليورانيوم . . . وهذه المواد تتكون من ذرات من نفس النوع . أما المواد التي تتكون من نوعين أو أكثر من الذرات تملح الطعام أو الماء فتسمى مركبات Compounds وعندما تمتزج تلك المركبات على أن يحتفظ كل مركب بخواصه الطبيعية والكيميائية ويمكن فصل مكوناتها تعرف بالمخلوط mixture ، فالهواء مثلاً يتكون من مخلوط الأكسجين والنيتروجين وكميات ضئيلة من ثاني أكسيد الكربون وبعض الغازات الأخرى .

ب - تركيب الذرة

١ - عرض لبحوث العلماء عن تركيب الذرة قبل نظرية بوهر : فرض العالم الفيزيائي فاراداي Faraday في عام ١٨٢٤ أن الذرة وهي أصغر وحدة من العنصر يمكن تقسيمها إلى جسيمات أصغر منها ، وقد كان هذا الفرض نتيجة أبحاثه عن مرور التيار الكهربائي خلال بعض المحاليل ، وأثبت أن كل جزيء يحمل شحنة كهربائية ثابتة ، وتلك الشحنة الكهربائية متساوية وثابتة لكل جزيئات المحاليل التي أجرى أبحاثه عليها . ولكن ما هو ذلك الجسم ذو الشحنة الكهربائية

(١) Leo Meyer, Atomic Energy in Industry, Technical Press, London (1963).

(٢) R. D. Evans, The Atomic Nucleus, McGraw-Hill Book Company London (1956).

الثابتة التي امكن فصلها من الجزيئات . لقد أجاب عن ذلك السؤال الأستاذ ج.ج. تومسون Thomson عام ١٨٩٧ في كمبردج بالجلترا عند قيامه بدراسة الأشعة التي تسمى **بأشعة المهبط** Cathode Rays ، (أشعة المهبط هي أشعة تنتج أثناء توصيل التيار الكهربائي خلال أنبوبة مفرغة من الهواء) . وقد أثبت أن تلك الأشعة هي عبارة عن جسيمات غاية في الصغر ، وشحنها الكهربائية سالبة ، ووزنها يكافئ $\frac{1}{181}$ من كتلة ذرة الإيدروجين وأن جزيئات الغازات التي درسها تحمل نفس الشحنة بنفس الكتلة ونفس كمية الشحنة السالبة . وقد أوضح تومسون أن تلك الجسيمات موجودة في كل المواد ويتكون أيضاً التيار الكهربائي في حركته من تلك الجسيمات المشحونة بالشحنة الكهربائية السالبة ، وقد سُميت تلك الجسيمات **بالإلكترونات Electrons** . وقد اعتبر تومسون أن ذرة أي مادة تتكون من كرة مصمتة من تلك المادة تحمل شحنة موجبة ، ويوجد حول تلك الكرة جسيمات ذات شحنة سالبة وهي الإلكترونات ، ووزن الدرة يتركز في الكرة المصمتة داخل الدرة ، والتي لتتصق بها الإلكترونات بطريقة معينة لتتحول الدرة الى ذرة متعادلة الشحنة ، ويمكن فصل تلك الإلكترونات من الدرة وتتحول الدرة حينئذ الى أيون موجب التكهرب (٣ ، ٤) .

في نفس الوقت الذي أجرى تومسون أبحاثه على أشعة المهبط واكتشف الإلكترون ، اكتشف العالم الألماني رونتين Rontgen أشعة اكس X-ray فقد وجد أنه إذا اصطدمت أشعة المهبط بحائط ، تنطلق أشعة نفاذة تخرج من زجاج الأنبوبة . وباختبار تلك الأشعة ، وجد أنها يمكن أن تنفذ خلال الورق والالومنيوم وعظام الانسان ولا يمكنها أن تنفذ خلال حائل من الرصاص . وعند دراسة خواص تلك الأشعة وجد أنها أشعة كهرومغناطيسية Electromagnetic waves غائية في القصر وأن طول موجتها يتراوح بين ٠.١ و ١٠٠ أنجيستروم (Angstrom unit (A) مع العلم بأن الضوء المرئي عبارة عن موجات كهرومغناطيسية وطول موجاته يتراوح ما بين ٤٠٠٠ أنجيستروم (اللون البنفسجي) و ٧٥٠٠ أنجيستروم ، (اللون الأحمر) ووحدة الأنجيستروم تساوي 10^{-8} سم .

في عام ١٨٩٦ اكتشف العالم الفرنسي بيكريل Becquerel أن خامات عنصر اليورانيوم تبعث بضوء فلوروسنت Fluorescent light ضعيف عند وضعها في غرفة مظلمة (٥) . وبدراسة تلك الظاهرة وجد أن تلك الدرات تبعث بأشعة نفاذة تشبه أشعة اكس ولكنها أكثر نفاذية ، إذ يمكن أن تنفذ خلال عدة بوصات من الرصاص . وقد تبين أيضاً أن تلك الأشعة هي أشعة كهرومغناطيسية طول موجتها أقل من طول موجة أشعة اكس ويساوي تقريباً ١.٠ أنجيستروم . وقد سميت تلك الأشعة بأشعة جاما . ونفس الأشعة قد اكتشفها مدام ومستر كوري Curie عند محاولتهما فصل عنصر الراديوم Radium من خامات البتشيبلند Ptschblend . وفي عام ١٨٩٩ اكتشف العالم ولدرسورد Rutherford أن عنصر الراديوم تبعث منه أشعة أخرى غير أشعة

J. J. Thomson, The Corpuscular Theory of Matter, London, 1907.

(٢)

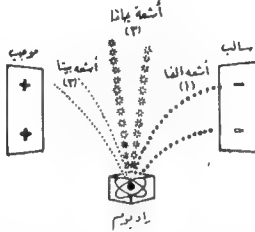
J. J. Thomson : Phil. Mag. 24 : 209 (1912).

(٤)

H. Becquerel: " Compt. rend." 122, 420, 501 (1896).

(٥)

جاما ، وإن تلك الأشعة نوعان ولهما خصائص تختلف من خواص أشعة جاما . والشكل (١) يبين خصائص الأشعة التي تنبعث من :



شكل (١) : خصائص الأشعة التي تنبعث من نواة ذرة الهيليوم في مجال كهربى

- ١ - أشعة الماتجه للقطب السالب لأنها موجبة التكهرب .
- ٢ - أشعة بيتا تنجذب الى القطب الموجب لأنها سالبة التكهرب .
- ٣ - أشعة جاما لا تنحرف لأنها أشعة كهرومغناطيسية ليس لها أى شحنة .

نواة ذرة الراديوم فى مجال كهربى . وقد استنتج رذرفورد أن الأشعة السالبة التي تنحرف الى القطب الموجب هى الكثرونات وسميت بأشعة بيتا β radiation ويسمى كل الكثرون من تلك الكثرونات بجسيم بيتا ، β particle .

أما الأشعة الأخرى التي انحرفت الى القطب السالب فإن شحنتها موجبة ووجد أن كتلتها تساوى أربع مرات وزن ذرة الأيدروجين وأن خصائصها هي خواص نواة ذرة الهيليوم Helium وقد سميت بأشعة ألفا α radiation. وتسمى كل مجموعة من هذه المجموعات بجسيم ألفا α particle (١) .

وعند دراسة المادة المشعة الراديوم اتى انبعث منها تلك الجسيمات بعد عملية الانبعاث ، وجد أنها تتحول الى عناصر أخرى أخف وزناً من ذرة الراديوم وأن الخواص الطبيعية والكيميائية لتلك المواد الجديدة تختلف اختلافاً كلياً من خواص مادة الراديوم . وكانت هذه النتائج أول برهان على أن المواد يمكن أن تتحول الى مواد أخرى ، فعنصر اليورانيوم المشع يتحول الى عنصر الرصاص المستقر .

(١) E. Rutherford, "Radioactive substances and their Radiations", Cambridge University Press, London, (1913).

وقد أعطت البحوث التي قام بها رذرفورد تصوراً لتكوين الذرة (٧) فالذرة تتكون من نواة (nucleus) غائية في الصغر وشحنتها الكهربائية موجبة وتحوى معظم وزن الذرة ، والكثرونات سالبة التكهرب تدور حول النواة في مدارات ، وتبعد مسافة عن نواة الذرة وتسمى قطر الذرة ، (قطر النواة يساوى ١-١٢ سم تقريباً ومتوسط قطر المدارات التي تدور فيها الالكترونات يساوى ١٠-٨ سم تقريباً) . وقد بنى رذرفورد تصوره على النتائج التي توصل اليها العالم الألماني فيرنر Lenerd حيث استنتج أن الالكترونات ذات السرعات الكبيرة يمكن أن تنفذ خلال رقائق من المادن وأن ذرات المواد ليست ممتدة وهي فراغ تحده الالكترونات السالبة التكهرب التي تدور حول النواة ، وأن كل ذرة تحتوى على مركز غير قابل للاختراق ويسمى بنواة الذرة . كذلك أوضح رذرفورد أن الالكترونات التي تدور حول النواة تكون تحت تأثير قوتين متعادلتين وهما قوة الجذب الكهربى الى النواة (حيث أن الالكترونات سالبة والنواة موجبة) والقوة الطاردة المركزية الى الخارج . وقد كتب السير آرثر أدنجتون Sir Arther Adengeton استاذ علم الفلك بكمبردج في عام ١٩١١ « لقد قدم رذرفورد أكبر تغيير في تصوره للمادة منذ زمن ويموكرتس » .

٢ - نظرية بوهر لتركيب الذرة

عندما قدم رذرفورد للعالم نظريته عن تركيب الذرة ، نشر إيلهام الدنيماركى بوهر Bohr نظرية رياضية (٨) للذرة رذرفورد . وفرض أن الذرة تتكون من نواة تتحرك في مركز الذرة وهى تحوى وزن الذرة وتحيط بها سحابة cloud من الالكترونات مرتبة في مدارات ذات أقطار مختلفة . وقد فرض بوهر أنه طالما يدور الالكترون في مداره الأصلي فان طاقته لا تتغير بمعنى أنه لا يشع أية طاقة Energy وشبه بوهر الذرة بالمجموعة الشمسية كما في شكل (٢) .

وقد وضعت نظرية بوهر شواهد كثير مثل الطيف الضوئى الذى ينبعث من غاز الأيدروجين وغاز الهليوم بعد التأينهما بواسطة التفريغ الكهربى ، وكذلك الأطياف التى تنتج من حركات العناصر المختلفة عند درجات حرارة عالية (حوالى ٦٠٠٠ درجة مئوية) .

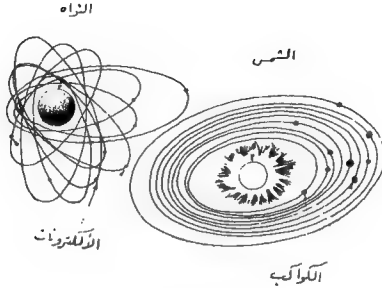
طبقاً لنظرية بوهر يتكون منصف الأيدروجين (أخف العناصر على الطبيعة) من الكترون شحنته الكهربائية سالبة يدور في مدار كروي Spherical orbit حول النواة وشحنتها الكهربائية موجبة ومساوية لشحنة الالكترون . لتتكون ذرة الأيدروجين المتعادلة . ونواة ذرة الأيدروجين تسمى بالبروتون Proton . وحجم النواة يكون صغيراً جداً بالنسبة لحجم الذرة وقطرها يساوى ١٠٠٠٠ من قطر الذرة . ولذلك يكون معظم الذرة فراغاً يشبه ذلك الفراغ الذى توجد فيه المجموعة الشمسية . ولما كانت كتلة الالكترون تساوى $\frac{1}{1840}$ من كتلة البروتون ، فان كتلة الذرة تتركز في نواتها .

E. Rutherford : Phil. Mag. 21, 669 (1911).

(٧)

N. Bohr : Phil. Mag. 26, 1 (1913), 26, 476 (1913).

(٨)

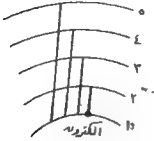


شكل (٢) : تشبه الذرة بالجمجمة الشمسية في حالة المجموعة الشمسية تدور الشمس حول نفسها وتدور الكواكب حول نفسها وفي نفس الوقت حول الشمس في مدارات معينة. في حالة الذرة تدور الالكترونات حول نفسها وفي نفس الوقت حول النواة في مدارات كالجمجمة الشمسية .

وقد أوضح العلماء أنه عند حدوث تفريغ كهربائي في غاز الهيدروجين فإن بعض الالكترونات تنفصل من نواتها وتسمى ذرة الهيدروجين التي انفصل عنها الالكترون بالايون الموجب لذرة الهيدروجين (البروتون) . والالكترون الحر الذي انفصل من تلك الذرة بسرعة كبيرة يُحتمل أن يصطدم بالكترون ذرة أخرى من الهيدروجين والذي يدور في المدار رقم (١) (المدار الأصلي) كما في الشكل (٣) ، ويعطيه طاقة (نتيجة الاصطدام) وبإكتسابه تلك الطاقة فإنه يقفز الى أعلى ويدور في المدار رقم (٢) ، (٣) ، (٤) ... وطاقة الالكترون في المدارات أعلى من طاقته في المدار الأصلي رقم (١) .

وتكون الذرة في حالة إثارة، أي أن الالكترون لا يدور في مداره الأصلي رقم (١) . وبعد فترة قصيرة جداً ، فإن الالكترون الذي يدور في المدار الأكبر يقفز ثانية الى أسفل ليدور في مداره الأصلي . وفي أثناء ذلك يفقد طاقة تساوي فرق الطاقة بين المدارين أي تساوي (طاقة دورانه في المدار رقم (٢) أو (٣) أو (٤) (لكن) - طاقة دورانه في المدار رقم (١)) (١) حيث (ن) تساوي ٢ ، ٣ ، ٤ ، ... وهذه الطاقة الزائدة تظهر على هيئة وميض من الضوء ويمكن حساب تردد هذا الضوء من المعادلة :

$$h \cdot \nu = E_n - E_l$$

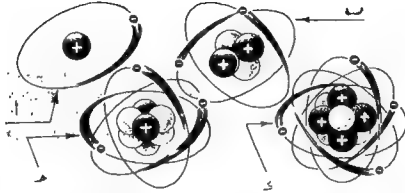


شكل (٢) : يوضح المدارات المختلفة (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ...) التي يمكن أن يأخذها الإلكترون عند اكتسابه طاقة وذلك عند دوراته في مداره الأصلي (١) . وعند عودته إلى ذلك المدار الأصلي يسطر طاقة على هيئة طيف خطي.

الذرة

حيث $n = 1, 2, 3, 4, 5, \dots$ هـ ثابت بلانك $Planck's Constant$ ويساوي 6.625×10^{-27} ارج . ثانية ، h هو تردد $Frequency$. الضوء الناتج من قفز الإلكترون من أحد المدارات العلوية إلى المدار الأصلي رقم (١) . ومن البحوث التي أجريت على طيف ذرة الهيدروجين وجد أنها تبعث بأطياف خطية ذات ترددات مختلفة مما أوحى بأن هناك أكثر من مدار علوي يمكن أن يقفز إليها الإلكترون . وإذا اصطدم الإلكترون الحر بذرة الهيدروجين وأعطى الكترونها الدوار طاقة كبيرة تمكنها من التغلب على قوى الجذب بينه وبين البروتون فإنه يقفز خارج النواة ويبقى حراً أيضاً . وإذا فرضنا وأمكن للنواة أن تأسره ثانية ، فيقفز ذلك الإلكترون خلال كل المدارات العلوية التي ذكرناها ويعود لمداها الأصلي (١) ، وفي تلك الحالة فإنه يبعث بوميض من الضوء ذي ترددات مختلفة توضح المدارات التي قفز خلالها . وبتحليل هذا الوميض الضوئي بجهاز الطيف $Spectrograph$ يمكن دراسة طيف الهيدروجين ، وهو عبارة عن طيف مستمر مصحوباً بخطوط طيفية .

وقد اقترح بوهر أن العنصر التالي للذرة الهيدروجين هو ذرة الهيليوم . وذرة الهيليوم تحتوي على إلكترونين ، كل يدور في مدارات كروية حول النواة التي تحوي شحنتين موجبتين (لكي تكون الذرة متعادلة) ، وقد وجد أن الوزن الذري لذرة الهيليوم يساوي ٤ أمثال وزن ذرة الهيدروجين . وقد فسرت نظرية بوهر أيضاً خطوط الطيف التي انبعثت من ذرة الهيليوم عند إثارة أي من الإلكترونين . والعنصر التالي هو عنصر الليثيوم $Lithium$ ووزنه الذري يساوي ٧ أمثال وزن ذرة الهيدروجين ويدور حولها ٣ إلكترونات ، منها إلكترونان يدوران في مدارات كروية كما في حالة الهيليوم ولكن قطر تلك المدارات أصغر منها في حالة الهيليوم أما الإلكترون الثالث فيدور في مدار بيضاوي $elliptical orbit$ كما في الشكل (٤) . وقد فسّر بوهر السر في خمول ذرة الهيليوم بالتفاعلات الكيميائية وذلك لاكتمال المدارات الكروية بالإلكترونين اللذين يمكن أن تستوعبهما . وقد عزى بوهر نشاط ذرة الليثيوم للتفاعلات الكيميائية بوجود الإلكترون الثالث وحيداً في مداره البيضاوي . ولذلك ، فإن تكافؤ عنصر الليثيوم يكون واحداً . وبذلك



شكل (٤) : (أ) يبين ذرة الهيدروجين : بروتون ويدور حوله إلكترون في مدار كروي

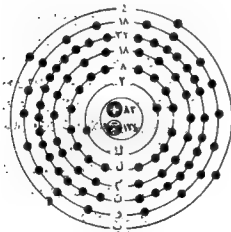
(ب) يبين ذرة الهيليوم : بروتونين ويدور حولهما إلكترونان في مدارات كروية .

(ج) يبين ذرة الليثيوم لثلاثة بروتونات حولها إلكترونان في مدارين كرويين والثالث في مدار بيضاوي .

(د) يبين ذرة البيريليوم : أربعة بروتونات ويدور حولها إلكترونان في مدارين كرويين والثالث والرابع في مدارين بيضاويين .

الطريقة أمكن ترتيب الإلكترونات داخل الذرة في مدارات مختلفة بكل العناصر الموجودة فـلـن الطبيعة . فمثلاً الرصاص تحتوى ذرته على اثنين وثمانين الكتروناً موزعة في ستة مدارات وذرة اليورانيوم بها اثنان وتسعون الكتروناً موزعة في سبعة مدارات وشكل (٥) هو رسم توفيسحي لترتيب الإلكترونات في المدارات الإلكترونية في ذرة الرصاص . ويرمز إلى الطبقات أو المدارات الإلكترونية حسب ترتيبها من الداخل قرب النواة إلى الخارج بالحروف التالية :

ك (K) ، ل (L) ، م (M) ، ن (N) ، و (O) ، ب (P) ، ق (Q) .



شكل (٥) : يوضح الطبقات والمدارات الإلكترونية داخل ذرة الرصاص .

وتتسع طبقة أو مدار (ك) لعدد من الإلكترونات لا يزيد عن ٢ إلكترونات

وتتسع طبقة أو مدار (ل) لعدد من الإلكترونات لا يزيد عن ٨ إلكترونات

وتتسع طبقة أو مدار (م) لعدد من الإلكترونات لا يزيد عن ١٨ إلكترونات

وتتسع طبقة أو مدار (ن) لعدد من الإلكترونات لا يزيد عن ٣٢ إلكترونات وهكذا .

على أن الإلكترونات في الطبقة الواحدة تنوزع بين طبقتين فرعيتين ، فمثلاً تشمل طبقة (ل) وسعتها ثمانية إلكترونات على الأكثر ، طبقتين فرعيتين سعاتهما ٢ ، ٦ إلكترونات .

وتشمل طبقة (م) وسعتها ثمانية عشر إلكترونات على الأكثر ثلاث طبقات فرعية سعاتها ٢ ، ٦ ، ١٠ إلكترونات .

وتشمل طبقة (ن) وسعتها اثنان وثلاثون إلكترونات على الأكثر ، أربع طبقات فرعية سعاتها ٢ ، ٦ ، ١٠ ، ١٤ إلكترونات ، وهكذا فإن الإلكترونات تنوزع في مداراتها الأصلية والفرعية في نظام دقيق . وعندما يمتلئ المدار الخارجي لدرة من الذرات بالعدد الأقصى الذي يتسع له من الإلكترونات ، يعتبر المدار في حالة استقرار وتصبح الدرة خاملة كيميائياً مثل ذرة الهيليوم (عدد إلكتروناتها ٢) أو ذرة النيون (عدد إلكتروناتها ٨) وهكذا .

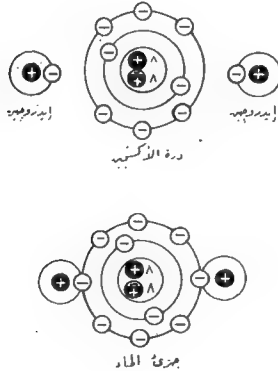
وحيث أن شحنة الدرة متعادلة كهربياً ، فإن عدد الإلكترونات التي تدور في مداراتها المختلفة حول النواة يساوي عدد البروتونات الموجبة الكهربائية داخل النواة وهذا يسمى بالعدد الذري Atomic number (أى أن العدد الذري لأى عنصر هو عدد البروتونات أو عدد الإلكترونات الموجودة بالذرة) .

وحيث أن ذرة الهيليوم تتكون من إلكترونين يدوران حول نواتها ، فإن تلك النواة بها بروتونان (لكى تكون الدرة متعادلة) ، ولكن ما هى الجسيمات الأخرى التي تحويها نواة ذرة الهيليوم خلاف البروتونات لكى يصل وزنها إلى ٤ ؟ . وقد اقترح رذرفورد (٩) عام ١٩١٩ أن نواة ذرة الهيليوم تحوى جسيمات أخرى متعادلة الشحنة ووزنها يعادل وزن البروتون ، وقد سميت تلك الجسيمات بالنيوترون وقد فرض أن ذرة الهيليوم تتكون من ٢ بروتون و ٢ نيوترون ويدور حولهما الإلكترونان في المدارات الكروية ولذلك فإن العدد الذري لذرة الهيليوم ٢ ووزنها الذري يساوى ٤ .

وطبقاً لنظرية بوهر فإن عدد البروتونات الداخلة في تركيب نواة أى عنصر تحدد طبيعة العنصر ، ولا يشترك عنصران مختلفان في عدد واحد من البروتونات ، فمعصر الإيدروجين مثلاً، تحوى نواته على بروتون واحد وعنصر الهيليوم تحوى نواته على اثنين من البروتونات وعنصر الليثيوم تحوى نواته على ثلاثة بروتونات . وهكذا تتحدد طبيعة العنصر بعدد البروتونات داخل نواته . وطبقاً لنفس النظرية فإن الخصائص الكيميائية للعنصر يحددها عدد الإلكترونات وطاقتها

في الطبقة الخارجية أو المدار الخارجي للذرة outer shell وهذا المدار يحاول دائماً أن يستكمل أقصى عدد من الإلكترونات يمكن أن يتسع له . ومثال ذلك فان ذرة الهيدروجين يدور في مدارها الكروي الكروي واحد .

وحيث أن المدارات الكروية يمكن أن تتسع لعدد ٢ من الإلكترونات فان ذرة الهيدروجين سريعة الميل للاتحاد بالعناصر الأخرى ، ومن ناحية أخرى ، فان المدار الخارجي (ل) للذرة الأكسجين به ستة إلكترونات ويمكن أن يتسع لثمانية إلكترونات (طبقاً لنظرية بوهر) ، أى أنه يوجد به مكانان شاغران للإلكترونين ويمكن أن يشغلها الإلكترونان من ذرتين من الهيدروجين ليتكون جزيء الماء كما في الشكل (٦) .



شكل ٦

ومما هو جدير بالذكر أن عدد الإلكترونات في المدار الخارجي لأي عنصر . يحدد تكافؤ العنصر ويعرف تكافؤ العنصر ، بعدد أماكن الإلكترونات الشاغرة في المدار الخارجي للعنصر يمكن ملؤها بعدد من الإلكترونات من الذرات الأخرى ويسمى هذا العدد من الإلكترونات بتكافؤ العنصر ، ولذلك فان ذرة الأكسجين ثنائية التكافؤ وذرة الهيدروجين أحادية التكافؤ .

ج - اكتشاف النيوترون

في عام ١٩٣٢ اكتشف العالم الذي شادويك (١٠) Chadwick وجود النيوترون neutron في نواة الدرة وهو ذلك الجسيم الذي تصوره رذرفورد (١٠) أن وزنه يعادل وزن البروتون ولكن شحنته متعادلة . ونصف أبسط النظريات النيوترون بأنه بروتون ملتصق به نيوترون . وتعتبر البروتونات والنيوترونات جسيمات نووية nucleons لأنها توجد في نواة الدرة . ويمكن أن يتحول البروتون الى نيوترون داخل النواة اذا اكتسب الكترونًا وذلك طبقًا للمعادلة الآتية :



وكذلك فان النيوترون يمكن أن يتحول الى بروتون اذا اكتسب جسيماً يسمى بالپوزيترون Positron (الپوزيترون يعادل الالكترن في كتلته ولكن شحنته موجبة) طبقاً للمعادلة الآتية :



د - وزن الدرة والرمز الكيميائي للعناصر

وكما ذكر سابقاً ، فان الجسيمات الأساسية التي تدخل في تركيب الدرة هي البروتونات والنيوترونات والالكترونات . ولما كانت كتلة الالكترن ضئيلة جداً بالنسبة الى كتلة البروتونات أو النيوترونات فان وزن الدرة يتوقف على ما تحويه النواة من تلك الجسيمات . ويسمى مجموع البروتونات والنيوترونات داخل نواة الدرة بالعدد الكتلي Mass number .

ويسمى الرمز الكيميائي لأي عنصر من تكوينه الذي ، فوزن ذرة الایدروجين مثلاً يكتب بالصورة التالية :

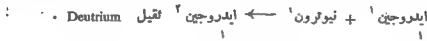


على اليمين لأسفل يكتب العدد الذري (عدد البروتونات أو عدد الالكترونات) وعلى اليسار لأعلى يكتب العدد الكتلي أو عدد البروتونات وعدد النيوترونات داخل النواة . ومن المعروف ان نواة ذرة الایدروجين لا تحوي نيوترونات . ويكتب الرمز الكيميائي لليورانيوم ٢٣٨ كالآتي :



أي ان اليورانيوم يحتوي على ٩٢ بروتوناً أو إلكترونًا و عدده الكتلي يساوي ٢٣٨ . ولذلك يمكن حساب عدد النيوترونات التي تحويها نواة ذرة اليورانيوم وتساوي العدد الكتلي مطروحاً منها عدد البروتونات وتساوي في تلك الحالة ٢٣٨ - ٩٢ = ١٤٦ نيوترونًا .

وقد وجد أن ادخال النيوترونات في نواة ذرة يزيد من وزن الذرة أى من عددها الكتلى فقط بدون أن يؤثر ذلك على خواصها الكيميائية طالما أن عدد البروتونات ظل ثابتا . فمثلا نواة ذرة الأيدروجين عندما تكسب نيوترونات تظلل إندروجين كما في المعادلة الآتية : (١-١ ، ١٢) .



هـ - النظائر Isotopes

كان من المعتقد سابقا أن الوزن الذرى لآى عنصر هو عدد البروتونات والنيوترونات الموجودة في نواة ذلك العنصر أى العدد الكتلى . ولكن عندما أمكن قياس الوزن بدقة متناهية ، وجد مثلا أن وزن ذرة الكلور ٣٥ وليس ٣٥ مرة وزن ذرة الأيدروجين . ومن البحوث التى أجراها ج . ج تومسون Thomsor ، أستنتج أن العناصر تتكون من نظائر مختلفة (١٣) أى أن كل عنصر تكون له أوزان ذرية تزيد أو تنقص قليلا عن الوزن الذرى لتلك الذرة ، وأن الوزن الذرى الذى أمكن قياسه هو متوسط تلك الأوزان المختلفة لذلك العنصر . والأوزان المختلفة للعنصر تسمى نظائر ، وتلك النظائر لها نفس الخواص الطبيعية والكيميائية لذلك العنصر . ولذلك فإن عدد البروتونات في كل منها متساو ، والاختلاف الوحيد ، هو في عدد النيوترونات التى تحويها نواة كل عنصر . لذلك فإنه عندما تكون هناك ذرتان متحدتان في عدد البروتونات وتختلفان في عدد النيوترونات تسمى كل ذرة نظيرا للذرة الأخرى .

وقد وجد أستون (١٤) Aston بكمبريدج أن ذرة الكلور تتكون من نظيرين لهما وزن ذرى يساوى ٣٥ و ٣٧ ويوجدان بنسبة ١ : ٣ . وهذا يعطى الوزن الذرى للكلور ٣٥.٥ ، وهو متوسط وزن النظيرين .

ويوجد عنصر اليورانيوم في الطبيعة على هيئة ثلاثة نظائر ذات أوزان ذرية ٢٣٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٤ بنسبة ١ : $\frac{1}{140}$: $\frac{1}{13800}$.

وتختلف نظائر العنصر بعضها من الآخر إلى جانب الاختلاف في الوزن الذرى ، بالنشاط الإشعاعى . فبعض النظائر عديم الإشعاع ، (أى لا يطلق أى نوع من أنواع الأشعة مثل أشعة جاما أو بيتا أو ألفا وغيرها) ، ويُطلق عليها اسم النظائر الثابتة أو المستقرة ، والبعض الآخر يصدر اشعاعات ويُطلق عليها اسم **نظائر مشعة** Radioactive-isotopes أو ذرات مشعة أو غير مستقرة . والنظائر المشعة تحاول بما تصدره من اشعاعات أن تصل إلى حالة الاستقرار وقد تتحول إلى عناصر جديدة .

(١١) H. C. Urey : Science, 108, 489 (1948).

(١٢) E. Fermi : Ricerca sci. 5, 21,282,380 (1934) ; Nature, 133, 757 (1934).

(١٣) J. J. Thomson : Phil. Mag. 13, 561 (1907) ; 20,752 (1910) ; 21, 225 (1911) ; 24, 209 (1912).

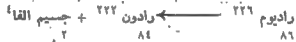
(١٤) F. W. Aston, Mass Spectra and Isotopes, Longmans, Green & Co., Inc., New York, 1942.

١٦٤١٥) النشاط الإشعاعي Radioactivity

النشاط الإشعاعي من خصائص نواة الذرة وينشأ عن اضطراب النواة نتيجة اختلال نسبة ما فيها من النيوترونات إلى البروتونات عن حدمين لازم لاستقرار النواة ، فتتطاير النواة أو تشع منها مجموعات رباعية من البروتونات والنيوترونات بنسبة اثنين من البروتونات واثنين من النيوترونات . وتتطاير هذه المجموعات متصلة في خطوط شبه متصلة من الإشعاع يطلق عليها اسم الإشعاع ألفي وتسمى كل مجموعة من هذه المجموعات بجسيم ألفا . وقد يحدث من اضطراب النواة أن يتحلل النيوترون المتعادل إلى جزيئة البروتون والالكترون ، ثم يفصل الالكترون ويتطاير خارج النواة في صورة خطوط شبه متصلة من الإشعاع يطلق عليه الإشعاع البيتي ويسمى كل الكترون من الالكترونات الصادرة من النواة بجسيم بيتا . وتحرص النواة على أن يتحقق لها التوازن والاستقرار ، فلذا انبث منها الإشعاع ألفي أو الإشعاع البائي ، ولم يتحقق لها الاستقرار ، بلذت إلى إرسال اشعاع يسمى بالإشعاع الجيمي وعندما يشع المنصر الإشعاع الجيمي فقط فان طبيعته لا تتغير كما في المثال الآتي :



أما إذا شع المنصر أشعة ألفا فان المنصر يتحول إلى عنصر آخر ومثال ذلك عندما يتحول عنصر الراديوم إلى عنصر الرادون عند اشعاعه أشعة ألفا .



وعندما يشع عنصر البولونيوم جسيم ألفا فإنه يتحول إلى عنصر الرصاص .



وعندما يشع المنصر أشعة بيتا يزيد عدده الذري واحداً ويبقى العدد الكتلي دون تغير كما يحدث في تحول الكربون إلى نتروجين .

ويلاحظ أنه بخروج الجسيم ألفي أو الجسيم البائي من نواة المنصر تتغير طبيعته وذلك لتغير عدد البروتونات (العدد الذري) .

وليست كل العناصر الموجودة في الطبيعة مشعة (مثل الراديوم واليورانيوم) ولكن معظمها كائنات مستقرة . وقد وجدت مدام كوري وزوجها (١٧ ، ١٨) أنه عند ادخال نيوترون في

I. Curie and F. Joliot : Compt. rend. 194, 273 (1932). (١٥)

I. Curie and F. Joliot : Compt. rend. 196, 1885 (1933). (١٦)

I. Curie and F. Joliot : Compt. rend. 198, 254 (1934). (١٧)

I. Curie and F. Joliot : Compt. rend. 198, 559 (1934). (١٨)

نواة أى عنصر ، يتحول ذلك العنصر الى نظير مشع . وقد توصلنا الى طريقة انتاج النظائر المشعة . وقد وجد ان بعض النظائر يتحول بسرعة والاخر يتحلل ببطء ، ويمكن مقارنة النشاط الاشعاعي للعناصر بنصف العمر $half\ life$ او الوقت الذى يمر قبل ان يتحلل نصف عدد ذرات العنصر الى عنصر آخر . ونصف العمر حقيقة مميزة لكل عنصر مشع . فمثلاً اليورانيوم الطبيعي المشع ، نصف عمره يساوى ٥٠٠٠ مليون سنة ، ويتحول اليورانيوم الى عنصر الرصاص المستقر . ويكون نصف عمر النظائر المشعة التى يمكن انتاجها صناعياً قليلاً جداً (عدة أيام أو ساعات أو دقائق أو جزء من الثانية) .

٣ - تكافؤ المادة والطاقة Mass and Energy Equivalence

من المعروف انه اذا اتحد عنصران اتحاداً كيميائياً فان التفاعل يكون فى معظم الأحيان مصحوباً بانطلاق كمية محددة من الطاقة الحرارية ، وكمية تلك الطاقة تعتمد على نوع التفاعل . وبالمثل فان انشطار نواة الذرة يكون مصحوباً بانطلاق طاقة حرارية كبيرة (١٩ ، ٢٠) . ومن نتائج البحوث العلمية التى اجراها اينشتين Einstein عام ١٩٠٥ ظهور تفسير لتلك الظاهرة . وقد فرض اينشتين ان هناك علاقة بسيطة بين المادة والطاقة المكافئة لها هي :

الطاقة الناتجة من تحول كتلة من المادة = الكتلة \times مربع سرعة الضوء أى ان $E = mc^2$.
وتكون الطاقة الناتجة بالارج اذا كانت الكتلة بالجرام وسرعة الضوء بالسنتيمترات فى الثانية . ومن هذه المعادلة يتبين بوضوح القدر الهائل من الطاقة الذى يمكن ان يتحول اليه قدر ضئيل جداً من المادة مع العلم بان سرعة الضوء تساوى 3×10^{10} سنتيمتر لكل ثانية .

وقد امكن اثبات تلك النظرية بالتجارب العملية (١٩) . ومثال ذلك اذا قذفت ذرة الليثيوم Lithium بالبروتونات ينتج ذرة البورون Boron غير المستقرة والتى تنقسم فى الحال الى ذرتين من الهيليوم مصحوبتين بانطلاق طاقة كبيرة . ويمكن حساب الطاقة الناتجة من المعادلة الآتية :



وعند حساب الأوزان الذرية بدقة وجد ان هناك فرقاً فى اوزان الذرات الداخلة فى التفاعل من تلك التى نتجت عنه بحوالى ٠.١٨ ر وحدة كتلة . وهذه الكتلة قد تحولت الى طاقة كما يلى :

$$\text{وزن ذرة الليثيوم} + \text{وزن البروتون} = \text{وزن ذرة البورون} + \text{وزن ذرتين هيليوم} + \text{طاقة } 0.18 + 7.018$$

$$7.018 + 1.008 = 8.026 = 4.004 \times 2 + 0.18$$

(١٩) T. E. Allibone, The Release and Use of Atomic Energy, Chapman and Hall, London (1961).

(٢٠) J. M. A. Lenihon, Atomic Energy and its Application, London (1954).

ومن نظرية أينشتاين فإن الطاقة المنطلقة تساوى :

$$ط = مك \times ٢٤$$

$$= ٠.١٨ \times (٣ \times ١٠.١٠) = ٢٦٧ \times ١١.٠ \text{ ارج}$$

وهى كمية طاقة كبيرة جداً بالرغم من أن الكتلة المختفية قليلة جداً . ولو حسبنا الطاقة التى تتولد من تحويل سبعة جرامات من الليثيوم الى الهيليوم بوحدة الطاقة الحرارية فانهما تساوي الطاقة المتولدة من احراق خمسين طن من الفحم (٢١)

• • •

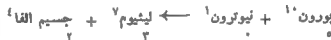
ثانياً : التفاعلات النووية النيوترونية Neutron Nuclear Reactions

١ - عندما تقذف نويات اى عنصر بالنيوترونات فانه تحت ظروف معينة قد يحدث التفاعلات الآتية : (٢٢)

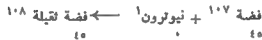
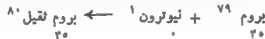
١ - قد تتحول نواة العنصر الى نواة مركبة غير مستقرة وذلك بعد أن تأسر نيوترونا وسرعان ما تبعث جسيمات مشحونة مثل جسيمات اشعة الفا أو البروتونات ونتيجة لذلك يتغير عدد البروتونات في العنصر الناتج ويتكون عنصر جديد خواصه الكيميائية تختلف عنها للعنصر الأصلي . ومثال ذلك اذا قذفنا ذرات التروجين بالنيوترونات فانهما تنتج عنصر الكربون كما يلي :



وايضاً عند قذف ذرات البورون بالنيوترونات تنتج ذرة ليثيوم كما يلي :



٢ - تحتجز نواة العنصر النيوترون الذى قذف بها وتضيفه الى جسيمات نواتها ليزيد عدد النيوترونات واحداً ولذلك تزيد كتلتها ولا تتغير طبيعتها لأن عدد البروتونات يكون ثابتاً . وبذلك يتكون للعنصر نظير اقل منه كما في المثالين التاليين :



ويسمى احتجاز النواة للنيوترون الذى قذفها بالامر النيوترونى .

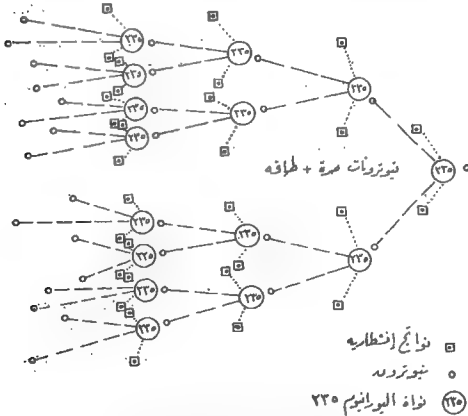
(٢١) فتحي سلام واسماعيل مزاح مالا « صرف من الذرة » القاهرة ١٩٥٩ .

N. Boher : Nature, 137, 344 (1936).

(٢٢)

ب - التفاعل المتسلسل (٢٢) Chain Reactions

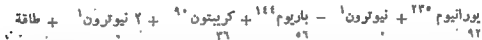
استطاع العلماء أن يحدثوا تفاعلاً نووياً جديداً ينتج منه نيوترونات كالتي قدفوا بها نويات تلك العناصر ، ويتكرر التفاعل وتتوقف سرعته على عدد النيوترونات الناتجة منه . وإذا نتج نيوترون واحد من كل ذرة من علف النيوترون بكرة العنصر ، فإن التفاعل يستمر بسرعة واحدة . أما إذا نتج نيوترونان أو ثلاثة من نواة كل عنصر عند قدفها بنيوترون واحد فإنه لا يفرض مثلاً أن اللبنة الأولى انطلق منها نيوترونات فيمكن لهذه النيوترونات أن يحدث التفاعل نفسه في ذرتين أخريين تنطلق منهما أربعة نيوترونات والأربعة نيوترونات تحدث التفاعل نفسه في أربع ذرات لينتج ثمانية نيوترونات، وهكذا يسرع التفاعل . ويسمى هذا التفاعل بالتفاعل المتسلسل chain reaction ومن أهم العناصر التي تسمح بتفاعل ذاتي متسلسل self-sustained chain reaction هو اليورانيوم ٢٣٥ والبلوتونيوم ٢٣٩ ولهذا التفاعل المتسلسل أهمية بالغة في الانشطار النووي nuclear fission وشكل (٧) يوضح صورته مبسطة للتفاعل المتسلسل وذلك عند علف علف نيوترون بكرة يورانيوم ٢٣٥ .



شكل (٧) : يبين التفاعل المتسلسل لكرة اليورانيوم ٢٣٥ في المفاعل الذري .
نويات إشعاعية ، نيوترونات ، يورانيوم ٢٣٥ .

ج - الانشطار النووي (٣)

عند قذف نواة ذرة اليورانيوم 235 بالنيوترونات فإنها تضطرب حين يلجها النيوترون ويتداعى الترابط بين جسيماتها وتختل وحدتها ثم لا تلبث أن تنشط وتنتثر جسيماتها فتفقد كيانها وتظهر عناصر جديدة كالباريوم والكربتون أو الأمسترونشيوم والزينون أو غيرها كما يتضح من المعادلات الآتية :



ويصاحب انشطار كل ذرة من اليورانيوم 235 انطلاق عدة نيوترونات حرة (نيوترونات في المتوسط) تساعد على استمرار التفاعل وطاقته كبيرة هائلة . ويمكن حساب الطاقة المنطلقة من انشطار كيلوجرام من اليورانيوم كما يلي :

$$\text{يورانيوم} + \text{نيوترون} \rightarrow \text{باريوم} + \text{كربتون} + 2 \text{ نيوترون} + \text{طاقة}$$

$$\text{الوزن الذري } 235 + 1 = 144 + 90 + 2 \rightarrow 143.9683 + 89.917 + 2.017 + 2.017$$

أي أن الطاقة الناتجة من انشطار كيلوجرام من اليورانيوم تساوي ٢.٠٧١ وحدة كتلة ذرية.

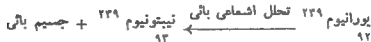
وبتطبيق معادلة أينشتاين فإن :

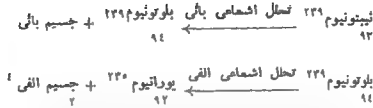
$$ط = E = mc^2$$

$$= 2.017 \times (3 \times 10^{10})^2 = 1.86639 \times 10^{21} \text{ أرج}$$

وهذه الطاقة تعادل ١٩٢٨ مليون إلكترون فولت .

اليورانيوم 238 (اليورانيوم الذي وزنه الذري ٢٣٨) عند قذفه بالنيوترونات تأسر capture نيوترونا وتحول إلى ذرة يورانيوم 239 وتلك الذرة غير مستقرة ونصف عمرها ٢٣ دقيقة وتبث أشعة بيتا وتحول إلى عنصر جديد هو عنصر النيبوتونيوم Neptunium ذو الوزن الذري ٢٣٩ وعمره الذري ٩٣ ، وهذا العنصر الجديد عنصر غير مستقر أيضاً ونصف عمره ٢٣ يوم وتنبعث منه أشعة بيتا ليتحول إلى عنصر جديد آخر عدده الذري ٩٤ وزنه الذري ٢٣٩ وقد سمي هذا العنصر بالبلوتونيوم Plutonium. وعنصر البلوتونيوم عنصر مستقر نسبياً ونصف عمره ٢٥٠٠ سنة وتنبعث منه جسيمات ألفا وتحول إلى ذرة يورانيوم 235 وعددها الذري ٩٢ ويمكن تلخيص تلك التفاعلات النووية بالمعادلات الآتية :

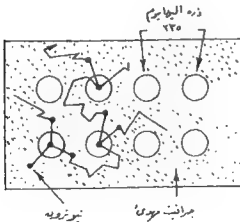




وقد وجد أن عنصر البلوتونيوم يشبه عنصر اليورانيوم ٢٣٥ في إمكانية انشطاره عند قذفه بالنيوترونات وبصاحب ذلك الانشطار انطلاق ثلاثة نيوترونات حرة لكل ذرة ، وكمية كبيرة من الطاقة .

ومن المعروف أن اليورانيوم الموجود في الطبيعة يتكون من ثلاثة نظائر بنسب مختلفة وهي اليورانيوم ٢٣٨ بنسبة ٩٩.٣٪ واليورانيوم ٢٣٥ بنسبة ٠.٧٪ واليورانيوم ٢٣٤ بنسبة ٠.٠٠٥٪ . ولكي يمكن للتفاعل المتسلسل الاستمرار عند قذف ذرات اليورانيوم الطبيعي بالنيوترونات فإنه يلزم تركيز اليورانيوم ٢٣٥ في ذلك اليورانيوم الطبيعي . وقد وجد العلماء أن عملية انشطار اليورانيوم ٢٣٥ وتحويل اليورانيوم ٢٣٨ إلى ثيبوتونيوم ٢٣٩ ثم إلى بلوتونيوم ٢٣٩ تتأثر بسرعات النيوترونات التي تحدث تلك التفاعلات وأن احتمالات الانشطار تكون كبيرة كلما قلت سرعة تلك النيوترونات . وقد أمكن حل مشكلة انطلاق النيوترونات بسرعات كبيرة وذلك بوضع ذرات كربون بين قضبان اليورانيوم . فعند اصطدام النيوترونات بذرات الكربون تقل سرعتها تدريجياً . وبعد ذلك عند اصطدامها بذرات اليورانيوم ٢٣٥ فإن احتمالات اسرها تكون كبيرة ويحدث الانشطار وبذلك يمكن اتمام عملية التفاعل المتسلسل . وفي تلك الحالة أيضاً ، إذا اصطدم أحد النيوترونات بذرة يورانيوم ٢٣٨ ، فإنها يمكن أن تدخل النسوة وتحول اليورانيوم ٢٣٩ إلى بلوتونيوم ٢٣٩ . وبذلك الطريقة أمكن إنتاج البلوتونيوم .

وتسمى ذرات الكربون كمهدى modulator وشكل ٨ يوضح بصورة مبسطة ذرات اليورانيوم في المهدى (ذرات كربون أو جرافيت ثقي) .



شكل (٨) : يوضح وضع ذرات اليورانيوم ٢٣٥ والنيوترونات في المهدى (ذرات كربون أو جرافيت ثقي) .

ثالثاً : المفاعل الذري

تم بناء أول مفاعل ذري (١٩) Nuclear Reactor في شينكايفو (أمريكا) وقد اعد للعمل في ديسمبر سنة ١٩٤٢ •

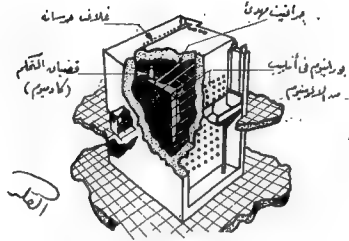
ويتكون ذلك المفاعل من عدة أطنان من اليورانيوم الطبيعي على هيئة قضبان قطرها ١٥ بوصة ورتبت بحيث يكون البعد بين كل قضيبين «A» بوصة . ويوضع بين قضبان اليورانيوم ، الجرافيت الذي يستخدم كمهدئ للنيوترونات. وفي هذا المفاعل استخدم ١٠٠ طن من الجرافيت يقلل من سرعتها بحيث يتم التفاعل المتسلسل. وقد وضعت كمية يورانيوم في المفاعل مساوية للحجم الحرج الذي لا يجب أن يتعداه أو يقل عنه حجم اليورانيوم الموجود في قلب المفاعل ، فقد وجد أنه إذا زادت كمية اليورانيوم عن الحجم الحرج فإن فرصة استمرار التفاعل المتسلسل تكون ضئيلة . أما إذا قل هذا الحجم عن الحجم الحرج ، فإن احتمال هروب النيوترونات من المفاعل تكون كبيرة ولا يستمر التفاعل النووي . وقد وجد العلماء أنه يمكن التحكم في مسرعة التفاعلات النووية في المفاعل وذلك عند تنزييل قضبان من الكاديوم Cadmium rods بين قضبان اليورانيوم . فمن خاصية قضبان الكاديوم امتصاص النيوترونات ولذلك يمكن التحكم في عدد النيوترونات التي تحدث عملية الانشطار إلى درجة غاية في الدقة . ولذلك فقد أمكن التحكم في مستوى قوى التشغيل للمفاعل ، ويعتمد ذلك على عدد قضبان الكاديوم التي تنزل في قلب المفاعل . وتسمى تلك القضبان بقضبان التحكم Control rods . وتلك القضبان أيضاً يمكن إيقاف التفاعل المتسلسل في المفاعل في الحال وذلك عند تنزيلها بسرعة في قلب المفاعل . وشكل (٩) يعطى صورة مبسطة من مكونات قلب المفاعل الذري . وقد كانت قوة أول مفاعل ذري صغيرة وتقدر بحوالي ٢٠٠ فولت وبذلك لم يؤخذ في الاعتبار تبريد المفاعل حتى يحفظ المفاعل عند درجة حرارة مناسبة .

ويوجد بجمهورية مصر العربية ، مفاعل ذري للبحوث قوته ٢٠٠٠ كيلوات ويبرد بالماء وينقى بالهواء الداخل إليه من الخارج بأجهزة ترشيح خاصة تزيل الغبار الذري من الهواء ويعطر فيه المواد الشعة لأجراء التجارب والبحوث الطبية عليها .

• • •

رابعاً : القنبلة الذرية (٢٠) Atomic Bomb

أ - تشبه القنبلة الذرية المفاعل الذري إلى حد كبير في مصدر الطاقة الناتجة من انشطار اليورانيوم أو البلوتونيوم . وتنطلق الطاقة في كلتا الحالتين أثناء التفاعل النووي المتسلسل ، والفرق الوحيد بينهما سرعة هذا التفاعل ، فبينما يتم التفاعل النووي بسرعة كبيرة جداً في القنبلة الذرية وتنطلق الطاقة بكميات هائلة دفعة واحدة فإنه أمكن التحكم في سرعته في المفاعل الذري ولذلك تنطلق الطاقة ببطء ويمكن إيقافه أو استمراره (ويعتمد ذلك على عدد قضبان



شكل (٩) : قطاع مجسم للقلب المفاعل الذري : وبه يبين أماكن اليورانيوم والجرافيت وقصبان التحكم (قصبان الكاديوم) في قلب المفاعل .

الكاديوم التي يتم انزاعها في قلب المفاعل) . ويمكن صنع القنبلة الذرية من اليورانيوم ٢٣٥ أو من البلوتونيوم ٢٣٩ ويحدث الانفجار الذري فقط عندما ينتشر التفاعل المتسلسل بسرعة كبيرة جداً . وقد وجد أنه يجب أن يكون اليورانيوم ٢٣٥ أو البلوتونيوم ٢٣٩ اللازم لصنع القنبلة على هيئة مادة صلبة ، وكتلتها لا تزيد أو تقل عن الكتلة الحرجة اللازمة لاستمرار التفاعل المتسلسل .

ويمكن أن تكون القنبلة الذرية من قطعتين أو أكثر من اليورانيوم أو البلوتونيوم ، وكتلة كل قطعة تقل عن الكتلة الحرجة Critical mass وجهاز لتجميع تلك القطع بجانب بعضها . حتى تكون كتلة صلبة واحدة وتساوي الكتلة الحرجة . والتفاعل المتسلسل لا يمكن أن يتم في الأجزاء المقسمة . ولذلك تكون في أماكن . وعند تجميع تلك الأجزاء بجانب بعضها للحصول على الكتلة الحرجة ، يبدأ التفاعل المتسلسل بسرعة كبيرة جداً وتعطى الانفجار الهائل في الحال . وإذا فرض وجمعت تلك الأجزاء ببطء فأنها تنفثت إلى قطع صغيرة لانطلاق الطاقة ببطء ولا يحدث الانفجار . ولذلك فإن القنبلة الذرية هي جهاز لوصل أجزاء اليورانيوم بسرعة كبيرة جداً (حتى يمكن أحداث التفاعل المتسلسل بسرعة كبيرة) . وشكل (١٠) يعطى رسماً توضيحياً لوصل قطع اليورانيوم بعضها بالآخر حتى يمكن حدوث عملية الانفجار .



ب - ويعتمد تأثير انفجار القنبلة الدرية على طريقة تفجيرها، فالنفجر فوق الأرض يختلف عنه تحت الماء ومن أولى مراحل انفجار الدرة في الهواء تكون كرة كبيرة من النار (درجة الحرارة في منطقة التفاهل تصل الى أكثر من مليون درجة مئوية) تنمو بسرعة كبيرة ويصل الى قطر قدره ٥٠٠ متر . وتنتشر وتحترق الى أعلى كالبالون وبسرعة عشرات الأمتار في الثانية الواحدة والشكل (١١) يبين كرة النار المرئية عند حدوث انفجار القنبلة الدرية . والقنبلة الدرية لا تختلف عن القنابل العادية في قوتها التدميرية فحسب بل تنطلق منها لحظة التفجير اشعاعات شديدة النفاذية لها تأثيرات ضارة على كل الكائنات الحية . كما أن بعض المواد المتخلفة من التفجير الدري مشعة وخطرة على كل من الإنسان والحيوان إذا وصلت اليه عن طريق



شكل (١١) : صورة حقيعية لانفجار القنبلة الدرية والصورة تبين كتلة اللمب الضخمة بعد الانفجار وتصل درجة حرارة بداخلها الى أكثر من مليون درجة مئوية .

الابتلاع أو الاستنشاق . كذلك تسبب كرة النار ما تبعثه من حرارة في اشمال الحرائق والندلاع السنة النار واللمب . ويمكن رؤية وهج القنبلة الدرية على مسافة تبلغ ٣٠٠ كيلومتر من نقطة التفجير وقد يتسبب هذا الوهج في شل قوة الإبصار اذا نظر اليه الرائي على مسافة ١٥ كيلو متراً ، وفي عجز مستقيم اذا كانت الرؤية على مسافات أقصر . وبجانب التأثير الحراري والحرائق والوهج يكون للقنبلة الدرية تأثير آخر يبدو على هيئة ضغط شديد - يولد من الانفجار ويحدث تفجيراً في دائرة قطرها خمسمائة كيلومتر حيث تتهشم الجدران والسقوف وأبوابي ويكون التدمير أقل وطأة كلما زاد البعد عن مركز تفجير القنبلة . وقد تسبب الاشعاعات الناتجة من نواتج الانشطار النووي والسماقطة الى الأرض عقب التفجير اعتلالاً في جسم الإنسان ، وأوراماً خبيثة في العظام والأعضاء .

وقد أودت القنبلتان الليرتان اللتان أقيمت أحدهما على هيروشيما والأخرى على ناجازاكي في أغسطس سنة ١٩٤٥ بحياة مئات الآلاف من السكان الأمنين علاوة على مئات

آلاف أخرى لا تزال تعاني من أمراض خبيثة وتشوهات خلقية حتى الآن . وقد تسببت أيضاً القنبلة الذرية في هدم معظم المباني ، وقد تم تفجير القنبتين في الهواء على ارتفاع ٢٠٠٠ قدم . وإذا كان صنع القنبلة الذرية هو أحد التطبيقات المدعرة للطاقة المنطلقة من الذرة فان تلك الطاقة يمكن استخدامها أيضاً في تقدم البشرية ورخائها .

• • •

خامساً : التحقيق العملي للطاقة الناتجة من انشطار الذرة للافراض السلمية

الطاقة هي مصدر الحضارة البشرية وكلما أمكن الحصول على طاقة كبيرة بسهولة وبشمس قليل فإن التقدم الحضارى والعلمى يكون في ازدهار مستمر - وهناك مصادر عديدة للطاقة مثل الخشب والفحم اللذين استخدمهما الإنسان ولقدوا وفي توليد البخار وإدارة الآلات . وكان لاكتشاف البترول أثر عظيم في مزيد من تقدم البشرية . وقد استخدمت مشتقات البترول مثل السولار والديزل والبنزين لإدارة وتشغيل مختلف أنواع الآلات . ثم كان اكتشاف الكهرباء التي أضافت إلى مصادر الطاقة الأخرى مصدراً أكثر الفائدة ، سهل الاستعمال مما جعل العالم يتقدم بسرعة مذهلة . ويقاس تقدم شعب من الشعوب بما ينتجه من الكهرباء . ومنذ حوالي خمسة وعشرين عاماً أضيفت إلى مصادر الطاقة المعروفة ، الطاقة الناتجة من انشطار نواة الذرة، وأصبح الأمل في استخدامها حديث الساعة وتعلق البشرية أهمية كبيرة على استخدامها في المجالات الصناعية والزراعية والطبية والعلمية وبعض المجالات الأخرى .

ومما يزيد من أهمية ذلك المصدر الجديد للطاقة ، أن مصادر الفحم والبترول في العالم محدودة وفي تناقص مستمر ، للزيادة الكبيرة في استهلاكها . وإذا علم أن القليل من الوقود الذرى يمكن أن يولد قدرأ ضخماً من الطاقة ، بات من المنتظر أن تحتل الذرة في المستقبل القريب مركزاً مهماً من مصادر الطاقة والشكل (١٢) يوضح مقارنة بين الطاقة المختلفة . وبين هذا



شكل (١٢) يبين مقارنة بين مصادر الطاقة المختلفة وأن ١٤ سم^٣ من اليورانيوم تعطي طاقة تكافئ الطاقة الناتجة من احتراق ٤٧٠ متراً مكعباً من البترول أو ٨٠٠ متر مكعب من الفحم أو مليون متر مكعب من الغاز .

الشكل أن كمية الطاقة المنطلقة نتيجة انشطار كمية من اليورانيوم حجمها ١٤ سنتيمتراً مكعباً تعادل الطاقة التي تنطلق من أحراق ٤٧٠ مترًا مكعباً من البترول أو ٨٠٠ مترًا مكعباً من الفحم أو مليون متر مكعب من الغاز . ومن المميزات الجوهرية لسهولة اكتشاف الوقود الذري (اليورانيوم) أبعثات أشعة جاما النفاذة من ذراته والتي يمكن الكشف عنها بسهولة وذلك باستخدام جهاز حساس يسمى عداد جيجر Geiger counter ويمكن الكشف عن اليورانيوم بالطائرات المزودة بتلك الأجهزة الحساسة في الصحراء والأماكن الجرداء .

وفيما يلي طرق استخدام الطاقة الناتجة عن الانشطار النووي : (٢٠٤٢٣٤٢٥٠٢٦٢٧)

١ - محطة القوى الكهربائية بالطاقة الذرية

يمكن للعلماء إنتاج محطات للقوى الكهربائية تعمل بالطاقة الناتجة من انشطار ذرة اليورانيوم . وتنطلق تلك الطاقة أثناء عملية الانشطار وتحملها تواج النواة المنشطرة ، النيوترونات ، الإلكترونات ، وأشعة جاما ، وتحول إلى كمية حرارة هائلة ، وتلك الحرارة ترفع درجة حرارة قلب المفاعل ، التي بدورها يمكن أن تستخدم في تبخير المياه أو أي سائل مناسب ليتحول إلى بخار ذي ضغط عال . ويستخدم هذا البخار ذو الضغط العالي في تشغيل التوربينات والمولدات الكهربائية المتصلة به . والتوربين والمولد الكهربائي اللذان يستخدمان في تلك المحطة يشبهان التوربين والمولد الكهربائي اللذين يستخدمان في محطات القوى التي تعمل بالوقود المادي (البترول أو الفحم) . وكثير من تلك المحطات الكهربائية التي تستعمل الوقود النووي قد انتشرت في العالم وتشابه كلها في أسس تشغيلها .

٢ - استخدام الطاقة الذرية لتسيير الفواصات والسفن (١٩٤١)

كانت الفواصة الأمريكية ناutilus وحملتها ٢٧٠٠ طن هي أول غواصة يمكن إدارة آلياتها بالطاقة الذرية وذلك في يناير عام ١٩٥٤ . وقد استخدم اليورانيوم الطبيعي ٢٣٨ وبه نسبة مركزة من اليورانيوم ٢٣٥ كوقود ذري . والحرارة الناتجة من عملية انشطار اليورانيوم لتحويل المياه إلى بخار ذي ضغط عال والذي بدوره يستخدم في تشغيل التوربينات وقوة التوربينات في تلك الغواصة تبلغ ٨٠٠ حصان) والذي بدوره يقوم بإدارة المولدات الكهربائية التي تستخدم في تسيير آلات الغواصة ، ويستخدم الماء الثقيل في قلب المفاعل كمهدئ moderator (بدلا من الجرافيت في المفاعلات الذرية العادية) . وسرعة الغواصة بلغت ٣٧ كيلومتراً في الساعة تحت الماء وحوالي ٦٥ كيلومتراً في الساعة على سطح الماء . ويمكنها أن تسيّر مسافات طويلة بدون إعادة توينها بالوقود .

James K. Pickard, Nuclear Power Reactors, Van Nostrand Comp., New York (٢٥) (1955).

" Power Reactors " Proceedings of the International Conf. in Geneva (1955). (٢٦)

" Physics of Reactor Design " Proceedings of the International Conf. in Geneva (٢٧) (1955).

وتعتبر السفينة الامريكية سافانا Savannah أول سفينة في العالم استخدمت الطاقة الذرية لإدارة أنظمتها وقد نزلت إلى الماء في ٢١ يوليوس سنة ١٩٥٩ . ومفاعل هذه السفينة يحتوي على ٧ طن من اليورانيوم الطبيعي ويمكن انتاج طاقة كافية لتسيير السفينة بقوة ٢٢٠٠٠ حصان . وتقطع مسافة قدرها ٣٠٠٠ ميل قبل أن يعاد تموينها بأى وقود . وعند بناء السفن التي تعمل بالطاقة الذرية يلزم عمل احتياطات كافية للوقاية من الاشعاعات الذرية . ولكن ماذا يحدث لو حدثت حادثة غير متوقعة لأية سفينة تعمل بالوقود الذري وكانت عندئذ راسية في الميناء ؟ فمن المعروف أن تطاير نواتج الانشطار المشعة يكون له آثار بالغة الخطورة، ويكون في تلك الحالة من المستحسن أن يظل هذا الميناء من سكانه بعض الوقت حتى يمكن التغلب على ازالة تلك المواد المشعة . ولذلك فكر العلماء عند بناء أى سفينة أن يكون المفاعل الذري محاطا بدروع سمكية من الصلب ، ثم يحاط بالماء ، ثم يحاط مرة أخرى بدروع أخرى من الصلب حتى يمكن تجنب أى حادثة مفاجئة . وكل تلك الاحتياطات تكفى للوقاية من الاشعاعات الذرية . وجدير بالذكر أن تلك الدروع ترن وحدها حوالي ٢٠٠ طن . وبالرغم من الوزن الكبير للدروع وعلاوة على وزن المفاعل فان حمولة السفينة تنقص عن مثيلاتها التي تدار ألتها بالوقود العادي (الزيت) بحوالى ٣٠٠ طن . وحيث أن تلك السفينة باهظة التكاليف فان العلماء يبذلون جهودهم لإنشاء سفن بتكلفة قليلة .

٣ - أول كاسح جليد يدار بالطاقة الذرية

أمكن للروس استخدام الطاقة الذرية في تنمية المناطق الشمالية في سيبيريا بطريقة اقتصادية . وقد كان استخدام الوقود العادي (الزيت أو الفحم) لتشغيل آلات كاسحات الجليد في المناطق الشمالية في سيبيريا يتأثر بمسحيات بالغة من حيث كيفية نقلها إلى مناطق العمل وقد تم في عام ١٩٥٩ بناء أول سفينة هى لينين Leninga وحمولتها ١٦٠٠٠ طن وتدار ألتها بواسطة ثلاثة مفاعلات ذرية تم تصميمها كالمفاعل الذي استخدم لتشغيل آلات الفواصة الأمريكية نايكولس . وكل مفاعل يعطى قوة قدرها ٢٢٠٠٠ حصان في الساعة وعند تشغيل مفاعلين تكون قوتهما معاً ٤٤٠٠٠ حصان في الساعة . ويمكن أن تعطى سرعة قدرها ٨ عقدة في الساعة في المياه العادية ويمكن أن تسير لمدة سنة كاملة قبل إعادة تموينها بالوقود . وتلك السفينة مختلفة إلى حد ما عن السفينة الأمريكية سافانا لأن كاسح الجليد يحتاج إلى مفاعلين لإزادة قدرته ، أما المفاعل الثالث فيكون بمثابة احتياطي .

وقلب المفاعل في تلك السفينة صغير نسبياً ، فقطره ٣ أقدام وارتفاعه ٥ أقدام ويوضع في اناء من الصلب يتحمل الضغط العالي قطره ٦ أقدام وارتفاعه ١٦ قدماً وبه عدد من قضبان التحكم (قضبان الكاديوم) وتوضع من أعلى قلب المفاعل . والدروع الواقية حول المفاعل عبارة عن ألواح من الصلب وأثناء كسر من الماء وترن تلك الدروع الواقية والماء حوالي ٣٠٠٠ طن . وعند إعادة تموين السفينة بالوقود الذري يوضع يورانيوم ٢٣٨ به يورانيوم ٢٣٥ بنسبة ٤٪ . ويمكن استبدال القلب الكلى للمفاعل بآخر . وعموماً فان ثمن الوقود الذري اقتصادى إذا قورن بتكاليف نقل الوقود العادي إلى تلك المناطق النائية .

٤ - تحويل المياه المالحة إلى عذبة بالطاقة الذرية

وربما يكون من الممكن في المستقبل قريب تمهيم استخدام الطاقة الذرية لتحويل مياه البحار إلى مياه عذبة . وقد أمكن انتاج مفاعل ذرى لتحويل مياه البحر المالحة إلى مياه عذبة . وتصميم

ذلك المقابل كمفاعل القوى الكهربائية ، فالحرارة الناتجة من الانشطار النووي تستخدم في تبخير مياه البحر ، وتكثيف ذلك البخار تنتج المياه العذبة . وبذلك الطاقة الهائلة الناتجة من الانشطار النووي يمكن تعميم تلك المفاعلات مما يوفر المياه العذبة في المناطق النائية القريبة من البحر . وبذلك يمكن تنمية تلك المناطق وتعميرها .

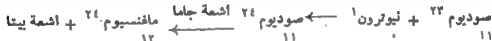
● ● ●

سادساً : التطبيق العملي للنظائر المشعة

النظير المشع هو ذرة مشعة غير مستقرة تبعث بأشعاعات ذرية مثل أشعة جاما أو أشعة بيتا أو أشعة ألفا وتحول إلى ذرة أخرى مستقرة . وقد أمكن إنتاج تلك النظائر المشعة بكميات كبيرة في المفاعلات الذرية .

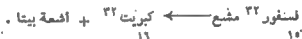
وفيما يلي أمثلة لإنتاج تلك النظائر (١٩ ، ٢٠ ، ٢٣) .

مند قلب ذرة الصوديوم ٢٣ بنيوترون فانها تتحول إلى نظير ذرة الصوديوم ٢٤ المشعة وتنبعث منها أشعة جاما . ونصف عمر ذرة الصوديوم المشعة ١٥ ساعة فقط وتنطلق منها أشعة بيتا وأشعة جاما وتتحول في النهاية إلى عنصر الماغنسيوم المستقر . كما يلي :



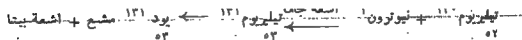
ويمكن استخدام ذرات الصوديوم المشعة في الأغراض الطبية .

وإذا قلقت ذرة الكبريت بنيوترون فانه يتحول إلى ذرة فوسفور مشع ٣٢ ونصف عمره ١٤ يوماً وتنبعث منه أشعة بيتا كما يلي :



ويمكن فصل الفوسفور المشع من الكبريت بطريقة كيميائية . والفوسفور المشع ٣٢ موجود كمعصر ويمكن استخدامه في البحوث الزراعية .

والأيض المشع يمكن إنتاجه مند قلب ذرة التيليريوم بالنيوترونات في المقابل اللزى كما يلي :



ونصف عمر اليود المشع ٨ أيام ، وتنبعث منه أشعة بيتا . ويمكن الحصول على اليود على هيئة أيوديد صوديوم . ويستخدم اليود المشع بتوسع في البحوث الطبية .

مما سبق يمكن استنتاج أن النظائر (الذرات) المشعة نصف عمرها صغير نسبياً وتنبعث منها أشعة بيتا أو أشعة جاما . ولو قربنا عدداً إلكترونياً كعدد جيجر أو لوحاً فوتوغرافياً من تلك الذرات لتمكن تقدير كمية الإشعاع الصادرة منها ، وكذلك معرفة مكانها بدقة بالغة . ولو ابتلع الإنسان مادة مشعة فيمكن لعدد جيجر تتبع الإشعاعات الصادرة من تلك المادة في الجسم . ولو انسكبت مادة مشعة على الأرض ، لتمكن لعدد جيجر التعرف على مكانها . وتسمى عملية تتبع الذرات المشعة بالاستعانة بما تصدره من إشعاعات تحدد مكانها باقتفاء الأثر Tracing .

ولتلك الذرات المشعة استخدامات كثيرة في العلوم والطب والزراعة والصناعة وغيرها وفيما يلي بعض تلك الاستخدامات .

١ - استخدام النظائر المشعة في مجال البحوث الطبية (٢٨ ، ٢٣ ، ٢١)

١ - دراسة العمليات التي تحدث في الكائنات الحية

إذا ابتلع أي كائن حي العناصر الكيميائية اللازمة لنموه (مثل الأكسجين ، الإيدروجين ، النيتروجين ، الصوديوم ، الحديد ، وغيرها) فإنها تمتص خلال جدار الأمعاء وتحمل بواسطة تيارات الدم إلى جميع أجزاء الجسم . وعموماً فإن التحليل الكيميائي لا يمكن من تتبع تلك العناصر في الجسم بدقة كبيرة إذا ما أريد دراسة امتصاص بعض الأملاح في الجسم . وقد استخدمت بنجاح الذرات المشعة للدراسة معدل امتصاص بعض الأملاح في الكائن الحي . فالبحر المراد تتبعه يخلط بذرات مشعة مناسبة ثم يُبلع . ويمتص هذا الملح بعد ذلك خلال جدار الأمعاء ويحمل بواسطة تيارات الدم إلى جميع أجزاء الجسم . وباقتفاء أثر الأشعة الصادرة من ذرات ذلك الملح المشعة بواسطة عداد جيجر يمكن تتبعه ودراسة معدل امتصاصه في الأعضاء المختلفة ابتداء من المعدة . ومن تلك الدراسات يمكن معرفة أنواع الأفضلية أو العناصر التي يستجيب لها الجسم ويستفيد منها . ويمكن أيضاً معرفة الامتصاص التي ترتب في تلك العناصر .

ب - علاج الأورام الخبيثة بالفردة العلاجية

أمكن استخدام اليود المشع في علاج الأورام الخبيثة بالفردة الدرقية وذلك لقابلية تلك الأورام لامتصاص ذرات اليود المشع الذي يتركز فيها . ويقتصر نجاح اليود المشع في حالات الأورام الخبيثة التي تحتفظ فيها خلايا الورم بقدرتها على تركيز اليود المشع ، وهذا يعتمد على نوع الحالة .

ج - تحديد أورام المخ

الماد استخدام النظائر المشعة الجراحين فائدة كبيرة . فبعد إجراء عملية إزالة أي ورم وخصوصاً في المخ فإنه من المفيد معرفة مواضع الورم بدقة كافية . وقد وجد أنه باستخدام اليود المشع ، أمكن تحديد مكان الأورام . فالإودالمركب (ثنائي يود الفلورسين) وجد أنه يمتص

بأنسجة الورم وهذا المركب يخلط بلرات اليود المشع ويحقن في الكائن الحي ويتركز في الورم . وتنبت منه أشعة جاما التي يمكن الكشف عنها بواسطة عداد جيجر ، وبذلك يمكن تحديد مكان الورم بدقة كبيرة ، مما يوفر الوقت والجهد الذي يُبذل لمعرفة مكانه بالعمليات الجراحية المختلفة .

د - علاج مرض السرطان

يمكن للأطباء باستخدام النظائر المشعة معرفة الأورام السرطانية . ويقوم تأثير الإشعاعات اللدنية على الخلية السرطانية مبدئياً بعملية حصار تام للورم ووقف نموه وانتشاره ، ثم بعد ذلك العمل على القضاء عليه . ويتم ذلك بتناول جرعة من اليود أو الفوسفور المشع أو إعطاء المريض حقنة من الذهب المشع أو غيره في الوريد أو في الورم ذاته . ويمكن أيضاً استخدام جهاز قنبلة الكوبلت ٦٠ أو السيزيوم ١٣٧ الذي يعطى إشعاعات جاما ويكفى أن يجلس المريض أو ينام ويسلط على الورم تلك الأشعة ، وذلك لمحاولة القضاء على الخلايا السرطانية .

هـ - التورم ولين العظام

وقد امتدت البحوث بالنظائر المشعة إلى المرضى الذين يعانون من تورم في الجسم والتدميع والوجه ، الناتج عن بعض الأورام مثل سوء التغذية . وفي تلك الحالات يُستخدم الصوديوم المشع لتحديد كمية الأملاح في الجسم كله ومن ذلك يمكن وصف الغذاء المناسب ليعيد إلى الجسم حيويته . ويُستخدم أيضاً الكالسيوم المشع ^{٤٥} لتحديد كمية أملاح الجير الموجودة في جسم المريض بلين العظام ويمكن على نتائجه وصف العلاج المناسب .

٢ - استخدام النظائر المشعة في ميدان البحوث الزراعية (١٢ ، ٢٣ ، ٢٤)

وجد العلماء والباحثون أنه يمكن الاستفادة من النظائر المشعة في البحوث المتعلقة بالتربة الزراعية والمخصبات وتغذية النبات والحيوان وذلك لزيادة مساحات التربة المزروعة من جهة وزيادة المحاصيل الزراعية من جهة أخرى . وفيما يلي أمثلة من استخدام تلك النظائر المشعة في ميدان البحوث الزراعية :

١ - تزويد التربة بالعناصر اللازمة لنمو النبات (التسميد)

يلزم النبات عناصر أساسية لكي ينمو نمواً طبيعياً ، ويُعطى محصولاً وفيراً . والعناصر الرئيسية لنمو النبات هي النتروجين ، البوتاسيوم ، الفوسفور ، ويلزمه أيضاً لاكتمال ذلك النمو عناصر فُشلية التركيز وهي الكالسيوم ، الحديد ، المنجنيز ، اليود ، الكبريت ، الزنك ، الموليبدنوم واليورون وعناصر أخرى يكون تركيزها أقل فُشلة . ويمتص النبات تلك العناصر بتركيزات مختلفة (اللازمة لنموه) ويوزعها بين أجزائه ويختلف توزيع تلك العناصر من نبات لآخر كما يختلف في أجزاء النبات الواحد .

ولضمان الحصول على إنتاج زراعي وفير فإن المزارعين يعتمدون على تسميد التربة . ولكي تتم عملية التسميد بطريقة اقتصادية ينبغي دراسة التمثيل الغذائي للنبات بالرات المشعة ومنها يمكن معرفة الطرق المثلى لوظيفة الغذاء في النبات .

وساعد نظير الفوسفور المشع على معرفة أحسن الطرق لوضع السماد في الأرض حتى يمكن إعطاء الكميات المناسبة من الفوسفور إلى جذور النبات في مراحل نموه الأولى . ومن نتائج تلك البحوث أمكن معرفة أن حبيبات السوبر فوسفات يجب أن توضع أثناء مرحلة الزراعة الأولى وتوضع مباشرة في خطوط الزرع .

وقد أوضح أيضاً استخدام تلك الذرات المشعة ، الزمن المثالي لتسميد مختلف النباتات والكمية المناسبة اللازمة لنموها . وقد وجد مثلاً أن نبات الليرة يمتص سماد الفوسفات أثناء فترة الري الأولى وفي المراحل الأخيرة فقط وأن هذا النبات يمتص مباشرة من التربة غير المسمدة كمية الفوسفور التي يحتاجها ولا داعي للتسميد في الفترة بعد الري الأول والمراحل الأخيرة لنموه . وقد وجد أيضاً أن نبات الطماطم يمتص السماد بانتظام حتى جنبها . كذلك فإن نبات التوباك لا يلزمه أي سماد . وثمة ثلاث حقائق أمكن الحصول عليها باستخدام الذرات المشعة في البحوث الزراعية .

(١) نوع السماد اللازم .

(٢) الوقت الكافي الذي تزداد فيه قابلية النبات لامتصاصه حتى يستفيد منه أكبر فائدة .

(٣) فترة النبات على التأقلم بالظروف الجوية وتكوين التربة بحيث يحصل على التغذية المناسبة في الظروف المختلفة .

وقد أمكن أيضاً باستخدام تلك الذرات المشعة اختبار كفاءة الأسمدة مما يوفر وقتاً طويلاً في بحوث الأراضي .

ب - تسميد وتغذية النبات من طريق السائل والأوراق

ساعد نظير الكربون المشع العلماء على معرفة أن المجموعة الجلدية يمكنها أن تحول المواد المعدنية إلى مواد عضوية . وكان معروفاً من قبل أن تلك المجموعة الجلدية تنقل مواد مستخلصة من التربة إلى النبات فقط . وقد اتضح أن جذور النبات تستخلص من التربة ثاني أكسيد الكربون والأملاح وتنقلها إلى أوراق الشجر حيث تتم عملية التمثيل الضوئي وبذلك أصبحت وظيفة جديدة إلى الجذور وقد كان شائعاً من قبل أنها من وظائف الأجزاء الخضراء من النبات فقط .

وقد وجد أيضاً من نتائج استخدام الذرات المشعة أن أوراق النبات يمكن أن تنقل المواد المعدنية إلى النبات (وهي وظائف الجذور) وهذه الطريقة تطبق الآن ، وتسمى بتسميد النباتات لغير الجذور . وقد استخدمت تلك الطريقة بنجاح في تسميد نبات القطن مما زاد من محصوله من ١٠ إلى ١٥ ٪ من طرق التسميد الأخرى . وطُبقت تلك الطريقة في بلاد كثيرة .

وقد أثبتت الدراسات الدرية أنه يمكن تغذية نباتات القصب والموز من طريق الأوراق والسيقان بحيث يمكن للأوراق العلوية أن تنقل الغذاء إلى أجزاء النبات السفلى بالإضافة إلى ما تقوم به الجذور والسيقان حينما ترفعه من أسفل إلى أعلى .

ج - مبيدات الحشائش والأفات الزراعية

ساهمت البحوث الدرية في هذا المجال وذلك باختيار المبيدات التي تتركز في الحشائش الضارة دون النبات نفسه فتبيدها .

وقد استخدمت أيضاً النظائر المشعة في مقاومة مختلف أنواع الآفات الزراعية مما ساهم في زيادة غلة المحاصيل الزراعية .

د - حفظ الأطعمة والأدوية والخضر والفاكهة

تعرض الخضر والفاكهة عامة إلى التلف بعد مدة معينة من جنيها وقد أمكن حفظها بتعريضها لأشعة جاما بجرعة معينة . وقد وجد أنه باستخدام تلك الطريقة تحتفظ الخضر والفاكهة بمظهرها الطبيعي من حيث اللون والرائحة والمذاق مدة طويلة دون أن يتطرق إليها التلف . وقد استخدمت أيضاً تلك الطريقة في حفظ الأطعمة واللحوم وبعض المواد الطبية كالبينسلين وغيره من الأدوية .

٢ - استخدام النظائر المشعة في مجال الصناعة (١٩٤١)

لم يقتصر تطبيق النظائر المشعة على البحوث الطبية والبحوث الزراعية ولكنه امتد إلى استخدامها في المجالات الصناعية وفيما يلي بعض أمثلة استخدامها في هذا المجال :

١ - **الصناعات المعدنية** : استخدمت النظائر المشعة في عمليات صهر الصلب بنجاح كبير وباستخدامها يمكن عمل اختبار سريع للمكونات الكيميائية للحديد وتقدير مصهر الشوائب الضارة التي تدخل في تركيب المعدن مما يقلل من قيمته . ومثال ذلك فإن عنصر الكبريت إذا وجد حتى بتركيزات ضئيلة في الصلب فإنه يلحق به أضراراً جسيمة . وحيث أن الصلب ينتج في أفران خاصة نتيجة صهر الحديد وفحم الكوك فإنه من المتعذر أحياناً تحديد تسرب الكبريت إلى الحديد الصلب ، هل هو من الحديد أو من فحم الكوك أو منهما معاً ؟ . وعند وضع ذرات الكبريت المشعة مع خلطة الحديد ويضاف بعد ذلك فحم الكوك ويتم صهرها في الفرن يمكن معرفة المصدر الذي تسرب منه إلى الصلب . وبمعرفة ذلك يمكن تفاديها والتخلص منه .

ب - **تعيين سمك الصفائح الرقيقة** : يمكن باستخدام النظائر المشعة التأكد من تجانس السمك وفضيله وذلك عند إنتاج الصفائح الرقيقة من الألومنيوم أو البلاستيك أو غيرها دون أن يقاس هذا السمك بطريقة مباشرة وبخاصة إذا كان القياس المباشر يعرض تلك الصفائح للتلف ، وقد استخدمت لهذا الغرض النظائر المشعة التي تنبث عنها أشعة بيتا ، مثل ذرات الكالسيوم ٤٥ أو الاسترونشيوم ٨٩ ، وتمتص أشعة بيتا بنسبة ملحوظة في الصفائح الرقيقة جداً وأي تغيير طفيف في شكلها يغير بالتالي من امتصاص أشعة بيتا ، التي يمكن قياسها بدقة كبيرة بعدد جيجر . وباستخدام ذلك المعداد يمكن إنتاج الصفائح بالسمك المطلوب وذلك عن طريق اتصاله بجهاز التحكم في تغيير سمك الصفائح .

ج - **تحديد أماكن التلف في الأنابيب** : استخدمت النظائر المشعة في تحديد إمكانية كسر في البنية مياه أو بتروكس بدرجة كبيرة ، وذلك بإدخال مادة مشعة غير ضارة كالبيروكس أو الكلور المشع في خط المياه أو البترول وقياس النشاط الإشعاعي بعدد جيجر عند مواضع

متتالية على الخط . ويعرف مكان الكسر أو التلف عندما تنخفض تلك الإشعاعات مباشرة نتيجة تسرب كميات المياه أو البترول التي حملت معها المادة المشعة . وباستخدام تلك الطريقة يمكن توفير الوقت والجهد للبحث عن هذا الكسر بالطرق العادية .

د - تعيين مستوى السوائل في الآواني والصحاريج : يمكن التعرف على ارتفاع السوائل داخل الآواني والصحاريج وتحديد مسافات ارتفاعها وذلك باستعمال الذرات المشعة . ويتم ذلك بوضع مادة مشعة في موضع منخفض على أحد جانبي الوعاء أو الصحريج ويوضع بالجهة الأخرى عداد جيجر ، فيسجل العداد كمية الإشعاع في مستوى معين ثم يُحرك الإثنان (المادة المشعة والعداد) تدريجياً إلى أعلى حتى إذا ارتفع مستواهما عن سطح السائل سجل العداد قراءة أعلى من القراءات السابقة ، ولمد وجود السائل الذي يمتص جزءاً من ذلك الإشعاع ، وبحجزه عن العداد . وقد استخدمت تلك الطريقة بدقة متناهية .

٤ - استخدامات النظائر المشعة في مجال الآثار

يمكن العلماء من استخدام نظير الكربون ١٤ المشع (نصف عمره ٥٧٠٠ سنة) من تقدير عمر الحضارات التي وجدت على الأرض في مختلف العصور .. وذلك لأن الشعوب عموماً قد استخدمت قطعاً من الخشب في صناعة أدواتها ومستلزماتها ، بعد أن قطعها من الغابات . وحيث أن الكربون عنصر أساسي في تكوين النباتات ولذلك فإن سليلوز النباتات الحية (ومنها الأخشاب) يحتوي على كربون مشع بتركيز ضئيل جداً حوالي 10×10^{-12} ذرة من الكربون المشع لكل جرام كربون في السليلوز لكل نبات . (مع العلم بأن وزن الذرة 1.66×10^{-24} جرام) ، وطالما كان النبات حياً ، فإن نسبة نظير الكربون المشع يكون ثابتاً . وعندما يقطع النبات أو يموت، يتوقف التمثيل الغذائي للنباتات ويتوقف النبات عن استقبال ذرات كربون مشعة جديدة . ولذلك فإن كمية الكربون المشع تبدأ في النقصان أي تتحول إلى ذرات كربون ١٢ غير مشعة . وحيث أن نصف عمر الكربون المشع ٥٧٠٠ سنة فإن عدد ذرات الكربون المشع في النبات (لكل جرام) بعد موته ينقص بمقدار النصف في ٥٧٠٠ سنة أي يصبح عدد ذرات الكربون المشعة لكل جرام 4.1×10^{-12} بعد ٥٧٠٠ سنة ويصبح عددها $\frac{1}{2}$ العدد الأصلي في ١١٤٠٠ سنة ويكون حوالي 2.05×10^{-12} بعد حوالي ٢٢٨٠٠ سنة . ويمكن للأربعين فقط أن يمتروا على بعض أشياء من الخشب في مقابر أو معابد القدماء . ويتقدير كمية ذرات الكربون المشع في تلك الأشياء الخشبية يمكن تقدير عمرها أو بمعنى آخر تقدير العمر الذي قطعت فيه تلك الأخشاب ومنها يُعرف الزمن الذي قامت فيه تلك الحضارة في تلك المنطقة .

٥ - استخدامات النظائر المشعة في مجال الجيولوجيا والبترول

أسهمت الإشعاعات الذرية المنبعثة من المواد المشعة في سهولة الكشف عنها حتى في المناطق القفرة بواسطة طائرات تحمل الأجهزة الحساسة لتلك الإشعاعات مثل عداد جيجر .

وفي مجال البترول ، يعرف أن آبار البترول توجد في مساحات كبيرة تحت الأرض حيث توجد احتمالات بوجوده . وعموماً تؤخذ عينات من الصخور أثناء عملية الحفر بالبرية وتحليلها وذلك يمكن معرفة مكونات تلك الصخور وخصائصها وأنواع الطبقات التي اخترقتها البرية وتلك العملية معقدة وباهظة التكاليف .

وقد وجد العلماء أنه إذا انزل عداد جيجرى الحقل أثناء الحفر لتسجيل الإشعاعات الناتجة من الصخور أثناء مرور البريمة بمختلف طبقات الحقل واختلاف الصخور فإنه يعطي كميات من الإشعاعات مختلفة . وقد اتضح أن الطبقة الرملية الحاملة للزيت لها نشاط إشعاعي قليل وذلك فإنها تعطي إشعاعات قليلة نسبياً . وبإيجاد علاقة بين اختلاف النشاط الإشعاعي للطبقات المختلفة التي تمر خلالها بريمة الحفر يمكن دراسة وجود الطبقات الحاملة للزيت . وقد طبقت تلك الطريقة في الانحصاد السوفيتي عام ١٩٥٤ وبها يمكن استكشاف حوالي ٣ مليون بئر كما يمكن إعادة استكشاف بعض الآبار القديمة .



سابعاً : الاندماج النووي Fusion

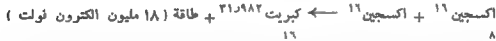
دلت البحوث والتجارب العلمية التي أجراها العلماء على أن الانشطار النووي ليس هو المصدر الوحيد للحصول على الطاقة الذرية ولكن العملية العكسية للانشطار وهي عملية اندماج نويات الذرات يمكن أن يتم ويتبع منها انطلاق طاقة كبيرة جداً تفوق تلك التي تنتج من الانشطار النووي (٢٢ ، ٢٤) . وكمية الطاقة المنطلقة تعتمد اعتماداً كلياً على وزن ونوع الذرات المندمجة . وفيما يلي صورة مبسطة لبعض البحوث التي أجريت في هذا الميدان .

نفرض اندماج نواتين من ذرة الأكسجين لكي ينتج ذرة من الكبريت



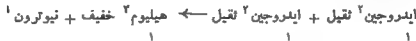
وعند حساب أوزان الذرات التي تم اندماجها ووزن الذرة الناتجة وجد أن المجموع الجبري لوزن ذرتي الأكسجين يساوي (١٦ + ١٦ = ٣٢) وحدة كتلة ذرية . ووزن ذرة الكبريت الناتج بعد عملية الاندماج يساوي ٣١٫٩٨٢ وحدة كتلة ذرية . والفرق في الوزن الكتلي طبقاً لقانون أينشتاين لتكافؤ الكتلة والطاقة قد تحول إلى طاقة . وعند حساب تلك الطاقة الناتجة من الاندماج وجد أنها تساوي ١٨ مليون إلكترون فولت تقريباً .

ويمكن تعديل كتابة المعادلة السابقة بالآتي :



وكمية الطاقة المنطلقة في تلك الحالة أقل من الطاقة المنطلقة من انشطار ذرة اليورانيوم ٢٣٥ . وقد وجد أن الطاقة المنطلقة من اندماج واحد جرام من ذرات الأكسجين تساوي حوالي ٧٪ من الطاقة المنطلقة في حالة انشطار واحد جرام من اليورانيوم ٢٣٥ .

ولو فرض اندماج ذرتين من الأيدروجين الثقيل (الديوترونات Deuterium) لا تخرج ذرة هيليوم كما في المعادلة الآتية :



ولمعرفة الطاقة الناتجة من اندماج ذرتين من الأيدروجين ، يحسب الفرق بين كتلة ذرتي الأيدروجين الثقيل الذي اندمج وكتلة الهيليوم الخفيف والنيوترون كالآتي :

$$أ - كتلة ذرتي الأيدروجين الثقيل = ٢.٠١٤٧٤ \times ٢ = ٤.٠٢٩٤٨ \text{ وحدة كتلة ذرية .}$$

$$٢ - كتلة ذرة الهيليوم الخفيف والنيوترون = ٤.٠٠٨٩ + ١.٠٠٨٩ = ٤.٠١٧٨ \text{ وحدة كتلة ذرية .}$$

والفرق بين اللترتين المندمجتين وذرة الهيليوم الخفيف مع النيوترون يساوي ٠.٠٣٥٩ وحدة كتلة ذرية . وذلك الفرق في الكتلة هو الذي تحول الى طاقة طبقاً لقانون أينشتاين (تكافؤ الكتلة والطاقة) .

وقد حسبت تلك الطاقة ووجد أنها تساوي ٤.٠١٤٧٤ كيلوات ساعة . وهذه الكمية من الطاقة تفوق بكثير الطاقة الناتجة من انشطار واحد جرام من ذرات اليورانيوم ٢٣٥ .

والمثال الأخير يوضح ان اندماج ذرات الأيدروجين الثقيل يعطي طاقة ضخمة اذا ما فوشت بالطاقة المنطلقة في حالة انشطار ذرات اليورانيوم ٢٣٥ . ولكن ما هي الشروط الواجب توافرها لكي تندمج تلك الذرات ؟ . . لقد أجاب العلماء على هذا السؤال من نتائج تجاربهم وبحوثهم ووجدوا ان عملية الاندماج تتم فقط عند درجات حرارة عالية جداً ، وكلما زادت درجة الحرارة كلما تمت عملية الاندماج بكفاءة عالية . فمثلاً وجد أنه عند اندماج واحد كيلوجرام من الأيدروجين الثقيل عند درجة حرارة مليون درجة مئوية تنتج طاقة تقدر بحوالي ٣٦.٠٠٠ كيلوات ساعة . وإذا زادت درجة حرارة الاندماج الى ٥ مليون درجة مئوية فإن اندماج الكيلوجرام من الأيدروجين الثقيل يحدث في جزء من الثانية، وتنطلق طاقة تقدر بحوالي ١٥٠ مليون كيلوات ساعة . ومن ذلك يتضح ان الاندماج النووي لا يحدث الا عند درجات حرارة عالية جداً . وتسمى التفاعلات النووية التي تتم عند درجات الحرارة العالية بالتفاعلات النووية الحرارية

Thermal neutron reactions



ثامناً : القنبلة الهيدروجينية Hydrogen Bomb

مما سبق أمكن استنتاج ان أي تفاعل نووي حراري يمكن اتمامه فقط عند درجات حرارة عالية جداً وبالتالي عند ضغط عال . وقد توصل العلماء الى انه عند تفجير القنبلة الذرية تكون مصحوبة دائماً بانطلاق طاقة عالية (وتصل درجة الحرارة في مركز التفجير الذري أكثر من مليون درجة مئوية) وضغط عال . وتلك هي الظروف المناسبة لبدء أي تفاعل نووي حراري أو اندماج نووي للذرات .

وتتكون القنبلة الهيدروجينية من غلاف قوي جداً يوجد بداخله قنبلة ذرية ووعاء يحتوي على كميات من الأيدروجين الثقيل . ويبدأ تفجير القنبلة الهيدروجينية عندما يتم تفجير القنبلة الذرية التي بداخلها أولاً ، والقنبلة الذرية تعتبر بمثابة فتيل لانفجار القنبلة الهيدروجينية ، وعند انفجار القنبلة الذرية يبدأ الأيدروجين الثقيل في الاندماج وتنطلق نتيجة تلك العملية طاقة ضخمة جداً تفوق التي انطلقت نتيجة انفجار القنبلة الذرية بعشرات المرات . وعند اندماج ذرات الأيدروجين الثقيل بسرعة كبيرة ، تنفجر القنبلة الهيدروجينية وتنطلق طاقتها .

والقنبلة الهيدروجينية أقوى بكثير من القنبلة الذرية . فقوة القنبلة الذرية محدودة بالكتلة الحرجة لنويات ذرة اليورانيوم ٢٣٥ أو البلوتونيوم ٢٣٩ ، ولا يمكن أن تتعدى تلك الكتلة الحرجة . فالكتلة الحرجة توضع حداً لكمية اليورانيوم أو البلوتونيوم الذي يستخدم لشحن القنبلة الذرية . والقنبلة الهيدروجينية ليس لها كتلة حرجة محدودة أو حجم حرج ولذلك فإن قوتها تعتمد على تصميم أجزائها المختلفة . وكذلك كمية الإيدروجين الثقيل الموضوعة بها وشروط النقل وما إلى ذلك .

وقد قدر أن قنبلة هيدروجينية متوسطة الحجم تعادل في قوتها التدميرية مليون طن من المواد المتفجرة ت.ن.ت ، أو خمسين قنبلة ذرية من نوع القنبلة التي أقيمت على هيروشيما . وتكفي قنبلة هيدروجينية واحدة للقضاء على مدينة كبيرة مثل نيويورك أو لندن أو موسكو .

• • •

تاسعا : التحكم في التفاعلات النووية الحرارية

يلجأ العلماء الآن قصارى جهدهم للتحكم في الطاقة المنطلقة نتيجة الاندماج النووي . فإذا أمكن التقليل من سرعة انطلاق تلك الطاقة بعد عملية الاندماج مباشرة والتحكم فيها ، يمكن استخدام تلك الأغراض السلمية . وذلك كما أتبع في التحكم في الطاقة المنطلقة من انشطار الذرة . وسيكون لاستخدامات تلك الطاقة مستقبل زاهر إذا ما سخرت لخدمة الإنسانية في سبيل التقدم والرفق والأزدهار .

• • •

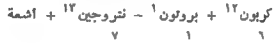
عاشرا : البحث في الفترة ودراسة مصدر الطاقة الشمسية

الشمس هي مصدر الطاقة الهائلة التي تصل إلى كوكبنا الأرض لتعطي الدفء والحياة . والشمس تدور حول نفسها وتدور الكواكب حولها في مدارات بدقة متناهية . وتدور الأرض حول نفسها وفي نفس الوقت تدور حول الشمس (وكل في فلك يسبحون) . وقد وجد العلماء والباحثون بعد دراسات كثيرة على أطراف أشعة الشمس ، أن العناصر الموجودة بالأرض موجودة أيضاً بالشمس ، وعند دراسة كميات الحرارة الهائلة التي تشعها الشمس ، وجد أنها تقدر بحوالي 3.8×10^{26} كيلوات في الثانية . وتنفق تلك الطاقة بألاف ملايين المرات الطاقة التي تنطلق من أضخم مفاهيم ذري في العالم . فكيف تنطلق تلك الطاقة ؟ . بالرد على هذا التساؤل ، اتضح بالعملية الحسابية البسيطة ، أن مصادر الطاقة العادية لا يمكن أن تكون مصدراً لتلك الطاقة الهائلة . وإذا فرض جدلاً أن الشمس مكونة من كربون يحترق ، ومن المعروف أن الكيلوجرام من الكربون أو الفحم يعطي ٨٠٠٠ وحدة طاقة حرارية (كالوري) . وإذا فرض أن الشمس مكونة من الكربون وإذا احترق كل الكربون (مع فرض وجود كمية الأكسجين اللازمة لعملية الاحتراق) فإنه يعطي طاقة تقدر بحوالي 4×10^{26} كالوري . ومما هو جدير بالذكر أن الشمس تشع حرارة تقدر بحوالي 6×10^{26} كالوري سنوياً . فإذا كان مصدر الطاقة الجاذبية بين الشمس هو احتراق الكربون ، فإن الشمس تحترق كلية في حوالي ١٠٠ عام . ولكننا نعرف

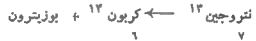
جيداً أن المجموعة الشمسية (الشمس والكواكب) قد خلقها الله سبحانه وتعالى منذ عدة آلاف الملايين من السنين . ولذلك فإن أشعة الشمس والطاقة الحرارية التي تشعها كل ثانية تنتج من تفاعلات أقوى من تلك التفاعلات الكيميائية العادية . وبعد تفكير وأبحاث مضية وضع العلماء احتمالات انطلاق تلك الطاقة الحرارية وهي وجود نوع من أنواع التفاعلات النووية الحرارية في داخل الشمس .

ولقد قدر الفلكيون درجة حرارة الشمس الداخلية بعوالي ٢٠ مليون درجة مئوية . فإذا فرض وجود ذرات الهيدروجين الثقيل داخل الشمس فإنه يحدث عند درجة الحرارة هذه ، اندماج لتلك اللرات وينتج غاز الهيليوم مع انطلاق تلك الطاقة الضخمة . ولكن هل يحدث ذلك الاندماج النووي بتلك الطريقة التي سبق شرحها أم أنه يحدث نتيجة تفاعلات أخرى جانبية . وقد حاول العالم بيت Berthe الإجابة عن ذلك السؤال بأن فرض نظرياً وجود تفاعلات نووية داخل الشمس (٢٤) . وقد سميت نظريته بدوري الكربون والتروجين ، وهذا الدوري يحتوي على تسلسل كامل من التفاعلات النووية الحرارية كما يلي :

١ - عند درجة الحرارة العالية داخل الشمس يمكن للبروتون أن يخترق نواة ذرة الكربون ١٢ وينتج نتروجين ١٣ كما في المعادلة التالية :



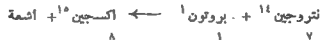
٢ - ونظير الكربون ١٣ هو ذرة مشعة ، يفتت وينبعث منه بوزيترون (والمعروف أن البوزيترون هو الكترون ولكن شحنته موجبة) لينتج ذرة الكربون ١٢ المستقرة .



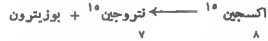
٣ - يخترق البروتون الكربون ١٢ وينتج ذرة النتروجين ١٤ وهو عنصر مستقر



٤ - يخترق بروتون ثالث نواة ذرة النتروجين ١٤ لانتاج نظير ذرة الأكسجين ١٥ وهو نظير مشع



٥ - وتفتت ذرة الأكسجين ١٥ الى نتروجين ١٥ وبوزترون



٦ - والخطوة الأخيرة هي اختراق البروتون في نواة ذرة النتروجين ليعطي ذرة أكسجين ١٧ غير مستقرة والتي تنفقت بدورها لتنتج ذرة كربون ١٢ ونواة ذرة الهيليوم .



ونتيجة تلك التفاصيل هي نواة ذرة الكربون ١٢ ثمانية والتي تعود لبدء الدورة الثانية لدورة الكربون والنتروجين وهكذا . . . ومن نتائج تلك الدورة اختفاء اربعة بروتونات لانتاج نواة ذرة هيليوم . وبناء على ذلك فان النتيجة النهائية لتلك الدورة تكافئ في النهاية اندماج اربعة بروتونات بنواة ذرة هيليوم مع انطلاق كمية هائلة من الطاقة . والطاقة الكلية التي تنطلق نتيجة دورى الكربون قلدت بحوالي ٢٦٨ مليون إلكترون فولت وطبقاً لتلك النظرية فان مصدر الطاقة التي تشعها الشمس هي عملية تحويل الأيدروجين الى هيليوم خلال دورى الكربون والنتروجين . وقد قدرت كمية الأيدروجين الموجودة بالشمس طبقاً لتلك النظرية بأنها كافية لانتاج اشعاعات الطاقة الشمسية لحوالي ٨٠ الف مليون سنة اخرى . وذلك النظرية هي اجتهاد لمصدر الطاقة الشمسية وانها ليست العملية الوحيدة التي توجد داخل الشمس وان هناك عمليات اخرى كثيرة والله اعلم .

★ ★ ★

المصطلحات العلمية باللغة الإنجليزية وما يقابلها باللغة العربية

energy	طاقة	radiation	اشعاع
atomic number	عدد ذري	gama radiation	اشعاع جيمي
mass number	عدد كتلي	X-radiation	اشعاع سيني
element	عنصر	electron	الالكترون
reactor	مفاعل ذري	capture	أسر
photon	فوتون	ion	أيون
shell	قشرة	crg	أرج
Atomic bomb	قنبلة ذرية	fission	انشطار
Hydrogen bomb	قنبلة هيدروجينية	fusion	انماج
mass	كتلة	proton	بروتون
electricity	كهرباء	positron	پوليترون
curie	كيوري	ionisation	لاين
matter	مادة	irradiation	تشعيع
heavy water	ماء ثقليل	chain reaction	تفاعل متسلسل
stable	مستقر	frequency	تردد
radio active	مشع	dose	جرعة
moderator	مهدئ	molecule	جزيء
radioactivity	نشاط اشعاعي	alpha particle	جسيم ألفي
half-life	نصف العمر	beta particle	جسيم بيتا
isotope	نظير	nucleon	جسيم نووي
neutron	نيوترون	spectrograph	مطياف
atomic weight	وزن ذري	shields	حواجز واقية
fuel	وقود	atom	ذرة

تحويلات رياضية

الحراب	ل	ليكون الناتج
وحدة كتلة ذرية	1.66×10^{-24}	مليون الكترون فولت
	1.6×10^{-19}	أرجات
	1.6×10^{-12}	محرًا حراريا
	1.6×10^{-7}	كيلو وات ساعة

محمد السادي *

مصكادرجكديدة للطنافة

منذ خمسة وعشرين عاماً في يوم ١٦ يوليوسنة ١٩٤٥ حدثت تجربة أول انفجار نووي صنعه الإنسان ، ذلك الانفجار الذي أوضح للعالم بالبرهان القاطع مولد طاقة جديدة جارفة فاقت بقوتها وشراستها توقعات الكثيرين . ورغم أن العلماء كانوا يدركون قيمة هذه الطاقة إلا أن تسخيرها لإرادة الإنسان كان فتحاً جديداً ، ورغم أن هذا التسخير بدأ بقوة أولاً في ميدان الحرب والتدمير . وقد أجريت هذه التجربة في منطقة جرداء بصحراء نيوميكسيكو بالولايات المتحدة قطرها ٤٠ ميلاً ، في فجر ذلك اليوم ، ولعله من المناسب أن نذكر هنا ما سجله أحد العلماء (أوتو فريش) (١) الذين شاهدوا هذا الانفجار من مكان يبعد ٢٠ ميلاً من مكان الانفجار « عندما بدأ الانفجار بدأ وكان الشمس قد ظهرت فجأة عقب ضغط زر كهربائي ورغم أنني تمممت ألا أواجه مكان الانفجار إلا أن الضوء كان شاملاً وقد استمرت الإضاءة لمدة ثابنتين ثم بدأت تخفت وعندما استقرت بعد ذلك لمواجهتها لم أستطع مواجهة المكان المشتعل في الأفق لشدة إضاءته

* الدكتور محمد السادي ، رئيس قسم الفيزياء بكلية العلوم - جامعة القاهرة . مهتم بالبحوث في التواسات النووية عند الطاقات المتوسطة ، راسي القسم : الطبيعة النووية ، المؤسسة : الطاقة الذرية بالجمهورية العربية المتحدة .

وقد بدأ كشمس صغيرة شديدة البريق . وقد لبثت لبضع ثوان اغمض عيني وافتحهما مراراً حتى تحولت الشعلة الى لون احمر براق واخذت شكل الشمس عند شروق الصباح وكانت الشعلة ترتفع بسرعة الى السماء ولكنها ظلت متصلة بالأرض بعمود اخضر اللون . وخلال هذه اللحظات كان هناك سكوت تام ولكننا كنا نعلم أن موجات الضغط الهوائية في طريقها اليها ولم تكن ندرك مدى قوتها (١) على بعد ٢٠ ميلاً من مكان الانفجار وما اذا كانت ستطرحنا ارضاً ولذلك جلست على الأرض وسددت اذني ، حتى مع ذلك لم اسلم من تأثيرها القوي عندما وصلت اليها واعقب ذلك ظهور ضجيج يشبه ضجيج حركة عربات السكة الحديدية الضخمة » .

كان هذا الحدث المؤسف بداية ظهور مصدري جديد للطاقة كانت الإنسانية في أمس الحاجة اليه ذلك لاننا نعيش الآن في عصر تتزايد فيه احتياجاتنا للطاقة بسرعة كبيرة . فقد كان استهلاك العالم من الطاقة في عام ١٩٦٠ يتقدر بما يعادل $1/4$ ألف مليون طن من الفحم ومن المتوقع أن يبلغ هذا الرقم في عام ١٩٨٠ ما يعادل عشرة آلاف مليون طن من الفحم وفي عام ٢٠٠٠ يتوقع أن يصل الاستهلاك الى ما يعادل ١٨ ألف مليون طن من الفحم .

ولعله من المناسب أن نذكر التقدير العلمي لخزون الوقود في العالم طبقاً لتقرير لجنة الطاقة الذرية الأمريكية في عام ١٩٥٦ :

نوع الوقود	كمية المخزون
الفحم البترو (ما يعادل) الغزال	٢٤٨٢ ألف مليون طن ١٨٦ ألف مليون طن من الفحم ٥٦٠ مليون قدم مكعب

وهكذا نرى أنه نتيجة لتزايد استهلاك العالم من الوقود يجب علينا البحث عن مصادر جديدة للطاقة ودراسة نظم تسخيرها لخدمة الإنسانية واغراض الحضارة في صورها المختلفة بحيث أنه بعد مضي حوالي مائة عام تكون سبل استخدام المصادر الجديدة للطاقة ميسرة في مختلف افراس الحياة .

ويجب أن نضيف أن احتياجات الدول للطاقة وما يتوفر لديها من مخزون يختلف من بلد الى آخر . ففي حين أنه يتوفر قسط كبير من مخزون الوقود في أمريكا الشمالية والشرق الأوسط نرى أن الموقف يختلف في بعض الدول الصناعية في غرب أوروبا واليابان التي بدأت تشعر أنها لن تستطيع المحافظة على مستواها الحضاري والصناعي إلا اذا استعانت حالياً بمصادر جديدة للطاقة وهذا يشرح لنا السبب في شروع بعض الدول الغربية في استخدام محطات الطاقة الذرية في حين يرى بعضها من الدول التروي لعين التوصل الى محطات تكون أكثر مناسبة اقتصادياً .

ولعلنا قبل أن نتناول بالدراسة الطاقة الذرية وتسخيرها لخدمة الإنسانية نتساءل بالحديث بعضاً من مصادر الطاقة الأخرى التي يكثر الحديث عنها حالياً ،

طاقة الرياح :

رغم أن الرياح كانت من أول مصادر الطاقة التي استخدمها الإنسان فإنها باستثناء استخدامها في تحريك السفن لم تكن أبداً مصدراً كبيراً لتوليد الطاقة ، وهناك الآن محاولات جديدة لإنتاج مولدات طاقة تعمل بالرياح فيمكنها توليد حوالي ١٠٠ كيلوات ويعتقد أنه في الإمكان زيادة هذا التقدر إلى ٢٠٠ كيلوات ، ويمكن استخدام مثل هذه الوحدات في الأماكن البعيدة من المحطات الكبيرة لتوليد الكهرباء والتي تشتد فيها الرياح . وقد حددت بعض أماكن لهذه المحطات في بريطانيا حيث تشتد الرياح ويمكن تشغيل المحطة مدة ستة أشهر في السنة وقدر أن تشغيل وحدات قدرتها ٢٠٠ كيلوات في هذه الأماكن قد يوفر من ٢ إلى ٤ ملايين طن من الفحم في السنة .

الطاقة الشمسية :

من المعلوم أن ما يصل إلى الأرض من حرارة الشمس في العام يقدر بما يعادل $101. \times 25$ طن من الفحم . وهكذا نرى أن في الطاقة التي تصلنا من الشمس كميات تكفي العالم كله لو وجدت الطرق الكفيلة بحسن استخدامها . والطاقة الشمسية من المصادر التي لم تلق العناية الكافية رغم إمكاناتها الكبيرة وفي دراسات لبعض الباحثين في معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا ينشأ البعض بأن ربع حاجة العالم للطاقة بعد مائة عام سيستمد من الطاقة الشمسية . وقد قدر العلماء معدل استهلاك العالم للطاقة حينئذ بمقدار سبعين ألف مليون طن من الفحم (أي حوالي أربعة أضعاف ونصف ما قدر لاستهلاك العالم في عام ٢٠٠٠ وهو ١٥ ألف طن) .

وبإسبست استخدامات الطاقة الشمسية هودفئة المنازل . وهناك منزل من طابق واحد في دينفرس (Denver) في الولايات المتحدة تتم تدفئته الكاملة بالطاقة الشمسية ويقدر أنه بعد حوالي عشرين عاماً سيبلغ عدد المنازل التي تعتمد في تدفئتها على الطاقة الشمسية حوالي ١٢ مليون منزل في الولايات المتحدة الأمريكية . ويمكن تركيز أشعة الشمس باستخدام المرايا وقد أمكن الحصول على درجة حرارة حوالي ٣٥٠ درجة مئوية بهذه الطريقة .

ولما كان الفوسفور يمتص الإشعاع لم يشعه بعد ذلك لفترة ما فقد اقترح البعض استخدام انابيب كبيرة لتعرضها لفسوء الشمس خلال النهار واستخدامها ليلاً للأضاءة وليست هذه الطريقة ذات كفاءة عالية ولكن يمكن الاعتماد عليها في المناطق التي تتوفر فيها أشعة الشمس . ولاشك أن أهم استخدامات الطاقة الشمسية هو توليد الكهرباء التي يمكن استخدامها في مختلف الأغراض وقد أمكن الحصول على بعض النجاح في تصميم بطاريات شمسية باستخدام ثنائيات نصف موصلة (Semi-Conductor Couplies) ، وقد استخدمت معاميل « بل » في الولايات المتحدة لتكوين الثنائيات رقيقةتين من السيليكون النقي ، أحدهما جهداً سالب نتيجة إدخال الفارصين فيها كسابئة والأخرى موجبة نتيجة إدخال البورون فيها . وقد أمكن زيادة كفاءة هذه البطارية إلى ١١ ٪ وتولد عنها قدرة « ٥٠ » وات للياردة المربعة عند تعرضها للشمس ساطعة . وقد أمكن تشغيل جهاز راديو باستخدام تلك البطاريات . كما أمكن بعد ذلك استخدام

بطارية بها ٤٠٠ ثنائية للحصول على جهد ١٢ فولت استخدم في تشغيل الموترات الصغيرة . وما تزال الأبحاث مستمرة باستخدام بلورات كبريتيد الكاديوم لهذا الغرض .

وهناك مصادر أخرى كثيرة لتوليد الطاقة ولكن لما كان العالم الآن يتجه نحو بناء محطات طاقة كبيرة جداً وهذه حتى اليوم لا تتحقق إلا باستخدام مصادر مثل مصادر المياه أو الفحم أو البترول أو الطاقة النووية فقد قل الاهتمام نسبياً بمصادر الطاقة الأخرى التي لا يمكن استخدامها إلا في ظروف خاصة ومحددة .

طاقة الرياح كما ذكرنا يمكن استخدامها في توليد طاقة لا تزيد عن ١٠ كيلوات . هذا فضلاً عن أن الرياح لا يمكن التنبؤ بها . زد على ذلك أن طاقة الرياح وطاقة مساقط المياه لا يمكن استخدامها في الوحدات المتحركة كالسيارات والقطارات . ولأنك أن إمكانيات الطاقة الشمسية كبيرة ولكن استخدامها سيكون مقصوراً على المناطق الاستوائية والقريبة من خط الاستواء حيث تسطع الشمس القوية لفترات طويلة .

وقد بدأ واضحاً للعالم بعد ذلك ضخامة الطاقة المخزونة في نوى الذرات إثر انفجار القنبليتين الدريتين فوق هيروشيما وناجاساكي في أغسطس ١٩٤٥ ولعل اندلاع الحرب وتوفير النفقات الكبيرة للبحث بغية الوصول إلى أسلحة بالغة التدمير هو الذي عجل بالكشف عن الطاقة الدرية ، وأنه لمن المؤسف حقاً أن يكون الأثر التدميري لهذه الطاقة هو الذي ظهر في أول الأمر ، وظهر بقدر ما كان يحلم به الإنسان مسبباً من التدمير مالم يسبق له مثيل . وأول استخدام للطاقة الدرية كان ناتجاً من ظاهرة الانشطار التي تحدث في نوى الذرات الثقيلة .

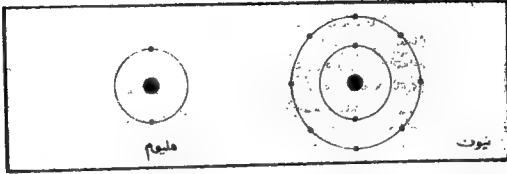
وسبب الفرق الشاسع بين الطاقة المنبعثة من الوقود النووي كنتيجة لعملية الانشطار لنواة الذرة وذلك المنبعثة من إشعال الفحم أو البترول أو الديناميت يكمن في كنه العمليات الأولية التي تحدث في عمليات الاشتعال .

وعندما نتكلم عن الاتحاد ذرتين من غاز الأيدروجين بذرة أكسجين مثلاً لتكوين الماء أو اتحاد الفحم والأكسجين لتكوين ثاني أكسيد الكربون (وهي عملية إشعال الفحم) فإننا نتكلم عن عمليات أو تفاعلات كيميائية .

ونحن نعلم أن جميع المواد تتكون من ذرات كما أن المادة التي تتكون من نوع واحد فقط من الذرات تسمى عنصراً . فالأيدروجين والأكسجين والكربون والنحاس والزنك . . الخ هي عناصر لكل منها ذرة خاصة بها . وفي أوائل هذا القرن كان عدد العناصر المعروفة ٩٢ عنصراً ، نبداً من أخفها وهو الأيدروجين إلى الثقيل وهو اليورانيوم (وقد أمكن توليد عناصر جديدة قليلة وصل عددها الدري إلى الرقم ١٠٥) .

وذرة العنصر هي أصغر وحدة يمكن تواجدها منفردة من هذا العنصر . فإذا أينسنا بعينة من غاز الأكسجين وأخذنا نقسم هذه العينة إلى أجزاء أصغر فأصغر فإن الغاز سيظل هو الأكسجين حتى نصل إلى ذرة واحدة منه . فإذا قسمنا هذه الذرة فإنها لتتصبح ذرة أكسجين بل ذرة عنصر آخر .

شكل (١)



يوضح تركيب الذرة المصغرى الهليوم والنيوت . تتكون الذرة من نواة قليلة تكتن وسط الذرة ، ويدور حولها في افلاك عدد من الالكترونات

وتتكون الذرة الواحدة من نواة ثقيلة تحمل وزن الذرة كله تقريبا كما تحمل شحنة كهربائية موجبة يحيط بها عدد من الالكترونات يساوى عدد الشحنات الموجبة التي تحملها النواة وتدور الالكترونات في افلاك حول النواة . وما يحدث من اشعال الفحم هو ان الالكترونات ذرة الفحم تتماسك مع الكترونات ذرة اكسجين دون ان يحدث اى تغيير لنوى هذه الذرات الثلاث التي تظل تحتفظ بحيثيتها كاملة في مركبها الاتحادى الجديد . وتسمى هذه العملية الاتحادية بين الكترونات الذرات بالتفاعل الكيميائى وينتج عن هذا التفاعل الكيميائى قدر من الطاقة يظهر على شكل حرارة هي ما نحس بها عند اشعال قطعة من الفحم في الهواء اى ان الطاقة التي نحصل عليها من الفحم والبتترول هي في الحقيقة طاقة كيميائية نتجت من اتحاد الفحم والبتترول باكسجين الهواء . ولذلك لا تشتمل هذه المواد اذا لم يوجد الاكسجين معها .

النواة :

تتكون نواة اخف العناصر - وهو الايدروجين - من جسيم واحد يحمل شحنة موجبة ويسمى بالبروتون ويبلغ وزنه حوالي ١٨٠٠ ضعفا لوزن الالكترون . وتشمل نوايا العناصر الاخرى عددا من البروتونات يساوى عدد الالكترونات التي تدور في افلاك ذرة العنصر في حالتها العادية . وتشمل هذه النوى فضلا عن البروتونات جسيمات من نوع آخر لا تحمل شحنات كهربائية وتسمى بالنيوترونات وتزيد كتلتها بمقدار بسيط جدا منهمله في عرضنا الحالي عن كتلة البروتون . وقد اكتشف النيوترون العالم الانجليزى شادويك في عام ١٩٣٢ ، وادى هذا الاكتشاف الى زيادة فهمنا لتركيب نواة الذرة فاحدى ذرات عنصر اليورانيوم مثلا يبلغ وزن نواتها ٢٣٥ ضعفا وزن نواة الايدروجين في حين انها تحمل ٩٢ شحنة موجبة ، اى ان بها ٩٢ بروتونا . يدلنا هذا على ان هذه النواة تحوى ١٤٣ نيوترونا وقد ثبت بعد ذلك ان نوى الذرات تتكون فقط من نوعين من الجسيمات ، البروتونات والنيوترونات ، وامكن على هذا الاساس فهم وزن النواة وشحنتها . فوزن الذرة - وهو ما يسميه الكيميائيون والفيزيائيون بالوزن الذرى هو عدد النيوترونات والبروتونات الموجودة في النواة (يحمل وزن الالكترونات التي تدور حول النواة لضعافه اوزانها) . فالوزن الذرى للايدروجين العادى ١ والبريليوم ٩ (٤ بروتونات + ٥

نيوترونات) والاكسجين ١٦ (٨ بروتونات + ٨ نيوترونات) . والشحنة الكهربائية على النواة هي عدد البروتونات ويساوي عدد الالكترونات الدائرة حول النواة عدد الشحنات الموجبة أي عدد البروتونات داخلها ، وذلك لكي تكون الذرة متعادلة الشحنة وهذا ما نلاحظه في الذرات في حالاتها العادية . وكما سبق أن ذكرنا فالترافعات الكيميائية ليست سوى تفاعلات أو ترابطات بين الالكترونات في الذرات المتفاعلة ولا تلعب نوى الذرات أي دور في هذه التفاعلات . ويسمى عدد الالكترونات في الذرة (وهو أيضاً عدد البروتونات) بالعدد الذري . فالعدد الذري 1 للأيديروجين و 4 للبريليوم و 8 للاكسجين و 92 لليورانيوم و 94 للبلوتونيوم وهكذا .

النظائر :

لما كانت العناصر الكيميائية لعنصر تتحدد فقط بعدد الالكترونات التي تدور حول النواة أي على عدد البروتونات أو على العدد الذري للعنصر، لذلك نرى أن اختلاف عدد النيوترونات الموجودة في نواة ذرة لن يؤدي إلى عنصر جديد له خواص كيميائية مختلفة أي أنه رغم أن إضافة أعداد من النيوترونات إلى نواة ذرة معينة (تشمّل عدداً محدداً من البروتونات) يغير من وزن الذرة أو العنصر إلا أن الخواص الكيميائية ستظل نفسها واحدة لجميع هذه الصور المختلفة . وتسمى هذه الصور لعنصر ما بالنظائر . أي أن نظائر عنصر معين تشتمل نفس العدد من البروتونات ولكنها تختلف في عدد النيوترونات . فعلى سبيل المثال نرى أن :

الأيديروجين وتحتوي نواته (بروتون واحد) .

الدوتيريوم وتحتوي نواته (بروتون واحد ونيوترون واحد) .

التريتيوم وتحتوي نواته (بروتون واحد ونيوترونين) .

كلها نظائر للأيديروجين ، خصائصها الكيميائية واحدة ولكنها تختلف في كتلة الذرات أو في كثافة المادة ، وكذلك :

١ ١٥ تحتوي نواته (٨ بروتونات + ٧ نيوترونات) ، ويسمى الأكسجين ١٥ .

١ ١٦ تحتوي نواته (٨ بروتونات + ٨ نيوترونات) ، ويسمى الأكسجين ١٦ .

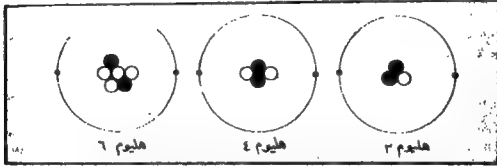
١ ١٧ تحتوي نواته (٨ بروتونات + ٩ نيوترونات) ، ويسمى الأكسجين ١٧ .

١ ١٨ تحتوي نواته (٨ بروتونات + ١٠ نيوترونات) ، ويسمى الأكسجين ١٨ .

كلها نظائر للاكسجين وهكذا . ويمكن للذرين من أي نظير للأيديروجين الاتحاد كيميائياً بذرة من أي نظير للاكسجين لتكوين الماء . ويسمى الدوتيريوم بالأيديروجين الثقيل لأن وزن جزيء الماء المتكون سيكون أثقل من جزيء الماء المكون من اتحاد الأيديروجين العادي بالاكسجين . ولا يفرق الماء الثقيل عن الماء العادي إلا في كثافته وإذا شربناه — رغم غلو فمته لندرته وعلو تكاليف إنتاجه — فلن نلمس أي فرق في الطعم على الإطلاق ، ويوجد الماء الثقيل بنسبة بسيطة جداً في مياه الأنهار والمحيطات . وليس الثقل هو الخاصية الفيزيائية الوحيدة التي تختلف فيها ذراتا نظيرين من عنصر معلوم فسنرى فيما بعد أن نواتي نظيرين مختلفان في مسلكهما في التفاعلات النووية فالنظير يورانيوم ٢٣٥ إذا ضرب بنيوترون ينشط إلى شطرين في حين إذا ضرب نيوترون في نواة نظير اليورانيوم

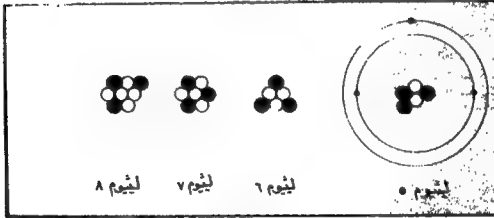
٢٣٨ لا يحدث انشطار . أى نستطيع القول باختصار بأن لنظائر عنصر ما نفس الخصائص الكيميائية ولكنها تختلف في الصفات الفيزيائية كالوزن والتفاعلات النووية .

شكل (٢)



لثلاث صور تبين التركيب الذرى لثلاث نظائر لعنصر الهليوم ويلاحظ أنها تختلف عن بعضها في عدد النيوترونات التى تحتويها كل نواة وتمثل العائرة البيضاء نيوترونا والسوداء الكثيره بروتونا

شكل (٣)



نظائر عنصر الليثيوم

ولعله من المناسب منذ الحديث عن النظائر أن نستخدم رموزاً تدل عليها ، فنكتب لنظائر الأليروجين الثلاثة يد (١) ، يد (٢) ، يد (٣) حيث يدل الرقم المكتوب على أعلى اليسار على عدد النيوكليونات في النظير . (نيوكليون كلمة عامة تطلق على البروتون أو النيوترون دون تفرقة بينهما) كما نكتب ك (١٢) للدلالة على نظير الكربون الذى تحتوى نواته ٦ بروتونات ، ٦ نيوترونات وللكربون أيضاً نظيران متداولان هما ك (١٣) ، ك (١٤) ، تشمل نواة الذرة الاولى سبعة نيوترونات والثانية لعانيه فضلاً عن البروتونات الستة التى توجد في نواة كل منهما . ولزيادة الدلالة على نواة العنصر يكتب أحياناً أسفل الرمز عدد البروتونات مثل ك ١٢ ، ٦٢ يو ٢٣٥ ، ٩٤ يلو ٢٣٩ للدلالة على نوى الكربون واليورانيوم والبلوتونيوم التى تشمل اعداد بروتونات ٦ ، ٩٢ ، ٩٤ ، والنوى لها الأوزان الذرية ١٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩ على التوالي .

استقرار النواة

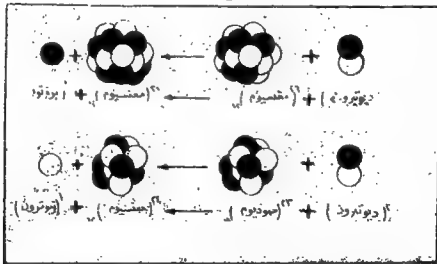
لما كان أى عنصر يمكن أن يتواجد على صورة عدد من النظائر التى تختلف من بعضها فيمما محتويه كل نواة من عدد النيوترونات فإننا نتوقع أن استقرار أى نظير لعنصر ما - أى مدة بقائه محتفظاً بوجوده دون تحلل - سيختلف عن بقية نظائري هذا العنصر نظراً لآثار عدد النيوترونات الموجودة فى كل نواة على استقرارها أو مدة بقائها محتفظة بتركيبها . وقد وجد أن أخف نوى العناصر الثقيلة تكون أكثر استقراراً عندما يكون عدد النيوترونات أكبر من عدد البروتونات . فنواة محتوية على خمسين بروتوناً تكون أكثر استقراراً إذا كان عدد النيوترونات حوالى سبعين ونواة الرصاص الأكثر استقراراً تحتوى ٨٢ بروتوناً ، ١٢٦ نيوترون .

ولعله من المناسب الآن أن نعرف الوحدة التى تستخدم لتقدير الطاقة فى الطبيعة الذرية والنورية وهى الإلكترون فولت ، ونعرف الإلكترون فولت بأنه الطاقة التى يكسبها الإلكترون إذا تعرض لفرق جهد قدره « ١ » فولت . فإذا تحدث ذرة كربون بلرئى أكسجين لتكون جزيء غاز ثنائى أكسيد الكربون (أى إذا احترقت ذرة كربون فى الهواء) فإن الطاقة المتولدة تبلغ بضعة الكتلون فولتات .

ومن ناحية أخرى لاحظ أن كمية الطاقة التى تنبعث من نواة غير مستقرة لكى تتحول إلى نواة مستقرة تقدر بحوالى مليون الكتلون فولت ، هذه الطاقة الكبيرة التى تنبعث من تحولات النواة والتى تبلغ حوالى مليون ضعف للطاقة الكيميائية كانت دليلاً على أن فى نواة الذرة طاقة كامنة إذا ما أحسن استخراجها فانت جميع ما عثر قبلنا من مصادر الطاقة الكيميائية المألوفة .

ولمنا أيضاً نذكر ما اكتشفه أينشتين فى أوائل هذا القرن عن تكافؤ المادة والطاقة . فقد وجد أينشتين كنتيجة لنظرية النسبية الخاصة أن كتلة قدرها ك جراماً إذا تحولت لطاقة نتج منها قدر يعادل من الطاقة ط يساوى: $E=mc^2$.

شكل (٤)



شكل يبين لنا بعض التفاعلات النووية التى تحدث عند قذف عنصر اليورانيوم بـ نيوترون

حيث ع هو سرعة الضوء . فإذا تحولت كتلة وطل واحد من مادة ما إلى طاقة فإن المعادلة المذكورة تدلنا على أن الطاقة الناتجة ستكون مساوية لما ينتج من الطاقة عند اشعال ٢٠٠ مليون جالون من البترول أو مليون ونصف مليون طن من الفحم .

الانشطار

بعد اكتشاف نواة الذرة ، عمل العلماء على دراسة تركيبها بواسطة قذفها بجسيمات صغيرة كالبروتونات مرددة بطاقة تنتج من أجهزة خاصة تسمى بالمجلات النووية أو بواسطة تعريضها لجسيمات الفا الناتجة من التحلل بعض نوى المواد المشعة . ويؤدي تحليل النتائج العملية التي تنشأ من هذه التجارب إلى زيادة فهمنا لكتلة النواة . ولما كان البروتون وجسيم الفا (وهو نواة ذرة الهليوم التي تحتوي بروتونين ونيوترونين) يحملان شحنات كهربائية موجبة فإن التناثر بين هذه الشحنة الكهربائية الموجبة التي يحملانها وبين الشحنة الكهربائية الموجبة التي تحملها النواة يحد من اقتراب هذه الجسيمات من النواة . ولذلك كان اكتشاف النيوترون في عام ١٩٣٢ وهو جسيم لا يحمل شحنة كهربائية حدثاً ذا أهمية كبيرة في الدراسات النووية إذ يمكن توجيهه إلى نواة دون أن يؤثر شحنة النواة الموجبة على حركته ويستطيع بسهولة الاقتراب من النواة والاندماج فيها مهما كانت طاقته بسيطة . ولذلك تستخدم النيوترونات لتوليد تفاعلات العناصر المختلفة . وعندما يدخل النيوترون نواة عنصر ما ويستقر فيها يكون نظيراً جديداً لهذا العنصر فإذا كان هذا النظير غير مستقر فسيرسل بعض اشعاعات نووية إلى الخارج (جسيمات بيتا - أي الكروونات - مع اشعة جاما وهي اشعة ضوئية ذات نفاذية كبيرة تستخدم في العلاج الطبي) متحولاً بذلك إلى نواة عنصر آخر . وعندما قذفت نواة اليورانيوم بنيوترون بطيء فقد اعتقد في أول الأمر أن عنصراً جديداً قتيلاً قد تكون . ولكن في أكتوبر ١٩٣٨ أثبت العالمان هسان وأستراسمان أن العناصر التي تكونت يبلغ وزنها حوالي نصف كتلة نواة اليورانيوم ولذلك لا يمكن أن تكون نتيجة انحلال اشعاعي أو عدم استقرار وهكذا تبين بجلاء أن ذرة اليورانيوم تنشط إذا ما قذفت بنيوترون بطيء ، وتسمى هذه العملية بالانشطار . وعندما قورنت كتلة نواة اليورانيوم بكتلة الشطرين اللذين شطرت اليهما النواة وجد أن هناك جزءاً كبيراً من وزن النواة الأم قد فقد في عملية الانشطار ، وباستخدام معادلة أينشتين لتقدير الطاقة الكامنة للمادة التي اختفت وجد أنها تساوي ٢٠٠ مليون إلكترون فولت . وتظهر هذه الطاقة على شكل طاقة حركة لنواتج الانشطار التي شوهدت تتحرك بسرعة هائلة بعد عملية الانشطار .

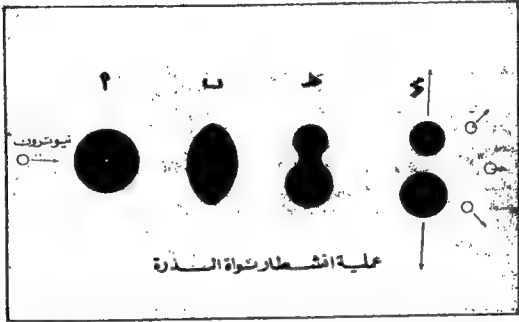
وانشطار نواة ثقيلة مع إطلاق كمية ضخمة من الطاقة ، من الأحداث الهامة في التاريخ إذ أنها فتحت الباب أمام اكتشاف مصدر جديد للطاقة .

ولشرح كيفية حدوث الانشطار ، شبهت النواة بقطرة سائل ، إذا امتصت نيوتروناً بطيئاً ، تولد عن هذا الامتصاص كمية من الطاقة تجعل النواة تتذبذب . فإذا كانت حركة التذبذب في النواة المشبهة بقطرة من السائل - كبيرة - فإنها قد تؤدي إلى شطر النواة إلى شطرين .

ومن الظواهر المهمة في عملية الانشطار أنه شوهد عند انشطار نواة ذرة اليورانيوم ٢٣٥ ظهور عدد من النيوترونات يتراوح بين ٢ : ٣ لكل انشطار - أي في المتوسط ٢ ١/٢ نيوتروناً فضلاً عن الشطرين الكبيرين . ولما كانت عملية الانشطار تنتج من فعل النيوترونات البطيئة فلو أمكن إذن أن تبطيء سرعة النيوترونات الناتجة عن الانشطار لأمكننا أحداث انشطارات جديدة يتولد عنها طاقة

ونيترونات أخرى جديدة إذا أبطلت هذه بدورها أيضاً ولدت انشطارات جديدة وهكذا . وتسمى هذه العملية بالانشطار المتسلسل .

شكل (٥)



يبدأ عملية الانشطار في النواة تكون النواة عادة في حالتها العادية ذات شكل كروي (أ) إذا ما لقيت بنيوترون دخلت تتفك في شكلها (ب) ويؤدي التناثر بين البروتونات إلى المرحلة (ج) ثم إلى الانشطار (د) ويخرج ثلاثة نيوترونات . يعتمد هذا الشرح على تشبيه النواة بالكرة سال

وما يجدر ذكره أيضاً أن الشطرين اللذين تنقسم إليهما نواة اليورانيوم ٢٣٥ عند ضربها بنيوترون بطيء يكونان في حالة كبيرة من عدم الاستقرار ويأخذان في إرسال أشعة بيتا (أي الكثرونات سريعة) ، وأشعة جاما بكميات كبيرة، ولما كانت هذه الأشعة تضر الإنسان إذا تعرض لها ، فيجب حينئذ إحاطة الجهاز الذي تتولد فيه الانشطارات المتتالية بحائط سميك يكفي لوقاية الإنسان من الأشعة الذرية . ويتكون معدن اليورانيوم الذي يوجد في الطبيعة من نظيرين يورانيوم ٢٣٨ ويوجد بنسبة ٩٩.٢٨٪ ويورانيوم ٢٣٥ ويوجد بنسبة ٠.٧١٪ في المعدن الخام . أي أن اليورانيوم ٢٣٥ - الذي ينشطر بالنيترونات البطيئة يوجد في معدن اليورانيوم الخام بنسبة ١ - ١٣٩ وإذا اصطدم النيوترون البطيء بنواة يورانيوم ٢٣٨ فإنه لا ينشطرها ولكنها تمتصه مكونة نواة يورانيوم ٢٣٩ . وهذه النواة الأخيرة غير مستقرة ولذلك تبعث أشعة بيتا وتتحول إلى نواة نبتونيوم ٢٣٩ وهذه النواة الأخيرة هي أيضاً غير مستقرة وتشع جسيم بيتا متحولة إلى بلوتونيوم ٢٣٩ . والبلوتونيوم ٢٣٩ مثل اليورانيوم ٢٣٥ ينشطر بالنيترونات البطيئة ولذا فهو عنصر قيم ويستخدم كثيراً في صنع القنابل الذرية للسهولة تكوينه نسبياً ، إذ أن فصل ذرات اليورانيوم ٢٣٥ من ذرات اليورانيوم ٢٣٨ عملية بالغة الصعوبة باهظة التكاليف .

فصل اليورانيوم ٢٣٥ من اليورانيوم ٢٣٨ :

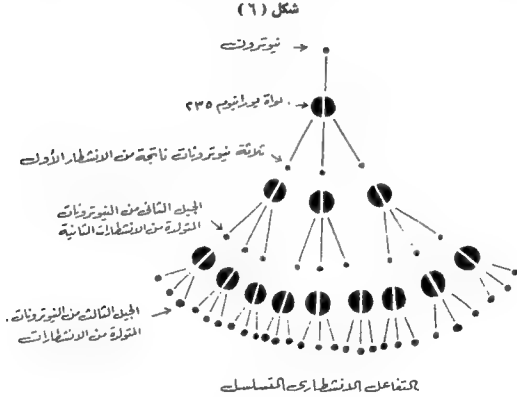
إذا أردنا لتفاعل متسلسل أن ينتشر خلال قطعة اليورانيوم بسرعة كبيرة مطلقاً قدر كبيراً من الطاقة فإن قطعة اليورانيوم يجب أن تكون أقرب ما تكون إلى اليورانيوم ٢٣٥ النقي أما إذا كان هناك قدر كبير من اليورانيوم ٢٣٨ مختلطاً باليورانيوم ٢٣٥ فإن نوى ذرات اليورانيوم ٢٣٨ ستمتص كثيراً من النيوترونات مبثثة بذلك سرعة لزيادة انشطارات اليورانيوم ٢٣٥ وما يتبع ذلك من تكاثر النيوترونات . ولما كان اليورانيوم ٢٣٥ واليورانيوم ٢٣٨ نظيرين فستكون لهما نفس الخواص الكيميائية وبذلك لا يمكن فصلهما كيميائياً ، ولكن يمكن فصلهما فقط بالطرق التي تعتمد على كتلة الذرة . وهناك طرق كثيرة معروفة لاتمام الفصل على هذا الأساس لكميات صغيرة من المادة ولكن حتى عام ١٩٣٩ لم يسبق القيام بعملية فصل على نطاق كبير يتم فيه فصل عدة أطنان من اليورانيوم ٢٣٥ لكي توضع في قنبلة من اليورانيوم ٢٣٥ النقي . وعملية فصل اليورانيوم ٢٣٥ عملية شاقة لفالة وجود ذرات هذا العنصر في معدن اليورانيوم الطبيعي إذ أن نسبة وجودها تساوي حوالي ١ إلى ١٤٠ بالنسبة للذرات اليورانيوم ٢٣٨ . واحدى الطرق المستخدمة لهذا الفصل تعرف بعملية الانتشار الغازي . فإذا كان لدينا خليط غازي من نظيرين فإن الذرات الأخف وزناً ستكون الأكبر سرعة بالنسبة للذرات الثقيلة عند نفس درجات الحرارة (إذ أن طاقة كل منهما واحدة عند نفس درجة الحرارة $\frac{1}{2}mv^2 = \frac{1}{2}mv'^2$ ، حيث v ، v' هما كلتا السرعتين وع m ، m' هما سرتاهما) فإذا أمكن لهذا الغاز الخليط أن يمر خلال طبقة مسامية فإن الذرات الأخف ستكون أسرع في النفاذ خلالها . فإذا سحبت هذه الذرات بسرعة بعد نفاذها من الطبقة المسامية فإنها ستحتوي عدداً أكبر من الذرات الخفيفة . فإذا كررت هذه العملية عدة مرات أمكن فصل النظير الخفيف وهو اليورانيوم ٢٣٥ . ولإجراء عملية الفصل هذه يحول معدن اليورانيوم إلى مركب هكسا فلوريد اليورانيوم وهو سائل يغلي عند درجة ٥٦ مئوية . ويتكرر عملية انتشار خليط غازي من نظيرى اليورانيوم يمكن الحصول على غالٍ يحتوي أكثر من ٩٠٪ من اليورانيوم ٢٣٥ .

الحصول على تفاعل متسلسل دون فصل نظائر اليورانيوم :

أوضح العالم الإيطالي انريكو فرمي في عام ١٩٣٥ أنه يمكن إبطاء سرعة النيوترونات بالسماح لها بالاستخدام بذرات خفيفة مثل ذرات الأليروجين أو ذرات معدن البريليوم أو الكربون إذ أن هذه العناصر تكتسب بعضاً من طاقة النيوترونات عند التصادم . وتسمى هذه المواد التي تعمل أو تقلل من سرعة النيوترونات بتصادمها معها المعدلات أو المهدئات أو المبطئات .

فإذا وضعنا مثلاً قضباناً رقيقة من اليورانيوم الطبيعي (الذى يحتوى النظيرين يورانيوم ٢٣٥ ، ٢٣٨ بنسبة تبلغ حوالى ١ : ١٤٠) منتشرة خلال كومة من الجرافيت كمعدل ، بحيث كانت المسافة بين كل قضيب من اليورانيوم والقضيب القريب منه كافية لتبطء سرعة النيوترونات المنبعثة من انشطار نواة يورانيوم ٢٣٥ في القضيب الأول (وذلك نتيجة لتصادماتها مع نوى الجرافيت الموجودة بين قضبان اليورانيوم) فأننا سنحصل على تفاعل متسلسل ومما يجدر ذكره أن امتصاص نواة اليورانيوم ٢٣٥ للنيوترونات ذات السرعة البطيئة تبلغ ١٠٠٠ مرة مقدرة امتصاصها للنيوترونات السريعة . كما أن مقدرة امتصاص نواة اليورانيوم ٢٣٨ للنيوترونات البطيئة صغيرة لدرجة أن احتمال امتصاص نيوترون نواة يورانيوم ٢٣٥ ، الموجودة في قضبان اليورانيوم الطبيعي يفوق احتمال امتصاصه في نوى اليورانيوم ٢٣٨ المتوفرة في القضيب .

والنيوترونات أو الثلاثة التي تنطلق من انشطار نواة اليورانيوم ^{235}U ، يمتص احدها في نواة يورانيوم ^{235}U جديدة مسببة انشطاراً جديداً ومحدثاً تفاعلاً متسلسلاً ، وإذا امتص نيوترونا آخر في نواة اليورانيوم ^{238}U فاننا نحصل على ذرة بلوتونيوم .

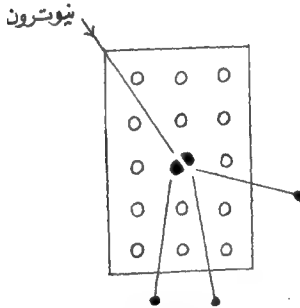


وتحمل نواتج الانشطار الطاقة التي تنتج من عملية الانشطار ولذلك تسمى مندفعة خلال قضبان اليورانيوم موزعة طاقتها على ذرات اليورانيوم التي تقابلها ولذلك ترتفع درجة حرارة قضيب اليورانيوم قليلاً . وتحمل النيوترونات التي تنطلق من الانشطار حوالي ٣٪ من طاقة الانشطار ووتفقدتها باستخدامها مع نوى الجرافيت كما أسلفنا وبذلك ترتفع درجة حرارة المعدل أيضاً . أما النيوترونات التي تمتصها نوى اليورانيوم ^{238}U فانها تكون ذرات البلوتونيوم وهو عنصر قابل للانحطاط شبيه باليورانيوم ^{235}U . ويسمى تحول اليورانيوم ^{238}U الى بلوتونيوم عملية «تفريخ أو توليد» وإذا أدى انشطار نواة يورانيوم ^{235}U الى توليد نواة بلوتونيوم واحدة يقال ان معامل التوليد $\frac{1}{\rho}$.

وقد بنى فرمي أول معادل نووي عام ١٩٤٢ لاختبار صحة النظريات المذكورة اعلاه ولاسيما توليد البلوتونيوم . ولما كان البلوتونيوم هو عنصر مختلف عن اليورانيوم فانه يمكن فصله

كيميائياً من اليورانيوم بسهولة نسبية . وهذه طريقة أخرى سهلة للحصول على مادة قابلة للاشتعال بدرجة كبيرة من النقاوة وتصلح وقوداً للقتال الذرية تماماً مثل اليورانيوم ٢٣٥ .
وفضلاً عن ذلك فإن عملية التحويل هذه تتضمن خروج قدر من الطاقة النووية على شكل حرارة تظهر في المفاعل . وكان توليد البلوتونيوم هو الفرض الأساسي من انشاء المفاعلات في اول الأمر . ولكن تغير الحال الآن وأصبح تجميع الطاقة الحرارية الناتجة وتحويلها الى طاقة كهربائية هو الفرض الأساسي من مفاعلات اللزخائى مستخدم حالياً .

شكل (٧)

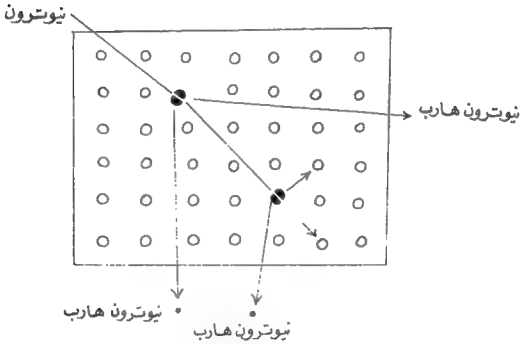


كتلة من اليورانيوم ٢٣٥ أقل من الحجم العرج ، بعد حدوث الانشطار ستهرب النيوترونات الناتجة من كتلة اليورانيوم وتتوقف عملية الانشطار

وقد بدأ مفاعل فيرمي الفعل في شيكاغو بالولايات المتحدة في ٢ ديسمبر ١٩٤٢ (ميلاد القنبرة النووية) . وكان هذا المفاعل يتكون من ١٠٠ طن من الجرافيت النقي على شكل كتل ، وكذلك من بضعة أطنان من اليورانيوم العادى على شكل قضبان قطر كل منها بوصة واحدة وبعد كل منها عن الآخر مسافة لعاني بوصات وتكفي هذه المسافة لتبطء سرعة النيوترونات وجعلها مساوية للحركة الحرارية للذرات المهدية . ولذلك تسمى هذه النيوترونات بالنيوترونات الحرارية . ويجب ألا يزيد قطر قضبان اليورانيوم من بوصة واحدة لكي تتاح فرصة للنيوترونات المتولدة من الانشطار لكي تهرب من القضيب دون أن تمتصها ذرات اليورانيوم ٢٣٨ . ويجب زيادة كمية

اليورانيوم في المفاعل حتى يصبح حجمه حرجاً ، فإذا كان الحجم اقل من ذلك كان عدد النيوترونات التي تهرب منه الى الخارج كبيراً وبذلك لا يحدث التفاعل المتسلسل . وإذا زاد الحجم عن ذلك فان حوادث الانشطار ستسبب كثيراً من الطاقة الحرارية وإذا لم تنسحب بسرعة خارج المفاعل فقد يحدث انفجار في المفاعل نتيجة لتزايد الطاقة المتولدة دون تصريف .

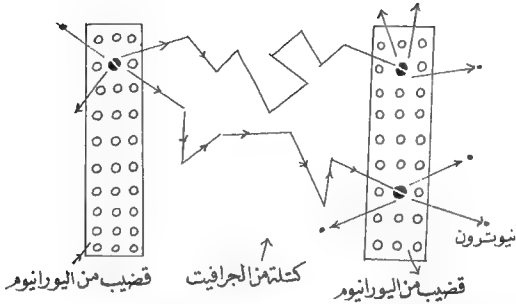
شكل (أ)



إذا كان حجم كتلة اليورانيوم ٢٢٥ أكبر من الحجم الحرج على الرغم من هروب كثير من النيوترونات الناتجة من عملية الانشطار الا انه سيكون هناك دائماً (في المتوسط) نيوترون أو أكثر من كل عملية انشطار محدداً لعمليات انشطار جديدة وبذلك تستمر عملية الانشطار المتسلسلة

ويجب أن تتوفر لدينا وسيلة لإيقاف المفاعل عن العمل وقتما نريد . لذلك نستخدم قضباناً من مواد شديدة الامتصاص للنيوترونات مثل الكاديوم ، بحيث إذا ادخلت في المفاعل تمتص الكثير من النيوترونات وتؤدي الى إيقاف التفاعل المتسلسل . وهكذا نستطيع التحكم في سرعة التفاعل بواسطة مدى ادخال قضبان الكاديوم في المفاعل ولذلك تسمى هذه القضبان بقضبان التحكم . ويمكن إيقاف التفاعل المتسلسل فوراً بسقوط عدد من هذه القضبان في المفاعل وتسمى هذه القضبان أحياناً بقضبان الاغلاق . وكانت قدرة المفاعل الأول ٢٠٠ وات أى قدرة مصباحي اضاءة صغيرين ولذلك لم يكن هناك داع لتبريده.

شكل (٩)



قضب من اليورانيوم موضوعان خلال كتلة من الجرافيت يمثل الخط المتعرج مسار النيوترون خلال الوسط الهيدروجيني حتى تصل سرعته إلى اللاندر الذي يكفى لاجداث انشطار جديد اذا ما قابل نواة يورانيوم في قضيب مجاور .

اما في المفاعلات التي اعقبت ذلك ، اى ذات القدرة العالية فكان لابد من اجراء تبريد للمفاعل . لذلك كانت قضبان اليورانيوم توضع داخل علب مغلقة من الالومنيوم الرقيق وكان تيار الماء يندفع في انابيب تحيط بهذه العلب ، وبذلك تبرد اليورانيوم . وبعد ان تظل هذه القضبان مدة كافية داخل المفاعل فانها تستخرج من المفاعل وتذاب في محلول من الحوامض الكيميائية ويستخرج البلوتونيوم التكون كيميائياً من المحلول الذائب ويختزل الى صورة معدن . وفي اول الامر كان البلوتونيوم يستخدم لصنع القنابل الذرية ولكن بدأ استخدامه الآن لتشغيل مفاعلات القوى .

بعض أنواع مفاعلات القوى :

١ - مفاعلات التبريد الغازي : سنشرح هنا بعض التفصيل اول مجموعة مفاعلات بنيت لتوليد القدرة الكهربائية على نطاق كبير وهي محطة كالدرهول البريطانية ، وتتكون من اربعة مفاعلات . ويتكون قلب المفاعل من كتلة كبيرة من الجرافيت النقي كتلتها ١٠٠٠ طن (مجمعة من ٥٠٠٠٠ قطعة منفصلة) وارتفاعها ٢٧ قدماً وقطرها ٣٥ قدماً وتتركز هذه الكتلة الكبيرة على قاعدة من الصلب لتحتمل ثقلها الضخم . وقد حفررت ١٧٠٠ حفرة راسية في الجرافيت ، المسافة بين كل اثنين منها تبلغ ٨ بوصات . وادخل في هذه الحفر حوالي ١٠٠٠٠ قضيب من اليورانيوم ، وهي اكبر من الكمية اللازمة لاجداث التفاعل المتسلسل . وقد وضع كل قضيب من اليورانيوم في علب من سبيكة من المغنيسيوم والالومنيوم تسمى « ماجنوسى » وهذه السبيكة اقوى من كل من المغنيسيوم والالومنيوم على حدة كما يمكن سحبها وضغطها

الى شكل انبوبة وسطحها الخارجى لا الداخلى متصل بصفائح جانبية لنقل الحرارة من اليورانيوم الى الغاز الذى يدفع للمرور حول قضبان الوقود لغرض التبريد . وعلب الوقود مغلقة بإحكام تام .

ويكلف المفاعل كله من الخارج وعاء اسطوانى ضخ من الصلب يمكنه تحمل ضغط غاز داخلى يعادل عشرة أضعاف الضغط الجوى . وفى الحقيقة ان ضغط غاز ثاني اكسيد الكربون الذى يستخدم لتبريد قضبان الوقود يبلغ حوالى سبعة ضغوط جوية . والسبب فى استخدام الغاز المضغوط هو إمكانية الغاز فى نقل الحرارة المولدة فى قضبان الوقود . ويدفع الغاز للمرور حول قضبان الوقود بآلة دفع تدار بالكهرباء . والوعاء الاسطوانى الشامل للمفاعل يبلغ ارتفاعه ٧٠ قدماً وقطره ٣٧ قدماً واختير غاز ثاني اكسيد الكربون للتبريد لأنه لا يمتص نيوترونات وبذلك لا يصبح مشعاً ، كما لا يساعد على انقاص عدد النيوترونات فى المفاعل . كما أن هذا الغاز خامل كيميائياً ولا يتفاعل مع ما يلامسه من معادن ، هذا فضلاً عن رخص ثمنه . ويدفع الغاز الساخن بعد خروجه من المفاعل وقد ارتفعت درجة حرارته الى ٣٣٠°م الى أربع مبادلات حرارية تحتوى أنابيب من الماء البارد ، سرعان ما تملأ ويخرج بخارها عند درجة حرارة ٣١٥°م وتحت ضغط ١٤ ضغط جوى . ويبرد غاز ثاني اكسيد الكربون فى المبادلات الحرارية الى درجة حرارة ١٣٥°م ، ويدفع ثانية الى المفاعل عند هذه الدرجة . ويندفع بخار الماء المضغوط بعد ذلك الى التوربينات التى تولد الكهرباء . وعملية تحويل الطاقة الحرارية الناتجة من المفاعل الى طاقة آلية نافعة لا تتم بكفاءة كبيرة . فعلى الرغم من أن الطاقة الحرارية التى تنتج من مفاعل واحد فى محطة كادروهل تعادل تلك التى تنتج من حرق ٧٠٠ طن من الفحم فى اليوم فإن الطاقة الكهربائية تبلغ ٢٥ ٪ فقط من هذه الطاقة الكلية . وكمية اليورانيوم التى تستهلك يومياً تبلغ ١/٢ رطل . وتبلغ كمية اليورانيوم الطبيعى الكلية فى المفاعل ١٠٠ طن منها ١٦٠ رطل من اليورانيوم ٢٥٣ القابل للانشطار . فإذا كان المفاعل يستهلك يومياً ١/٢ رطل فلعلمنا نساأل هل سيظل صالحاً لمدة ١٦٠٠ + ١/٢ = ٣٢٠٠ يومياً ؟ للإجابة على هذا التساؤل يجب أن نذكر أنه عند استهلاك رطل من يورانيوم ٢٣٥ يتولد من اليورانيوم ٢٣٨ حوالى ١٢ أوقية من البلوتونيوم الذى يصلح وقوداً وهذا ليس هو جزءاً كبيراً من الوقود المستهلك ويطلق من عمر استخدام الوقود بما يقدر بحوالى خمسة أضعاف المدة المقدرة سابقاً .

٢ - مفاعلات التبريد الغازى المتقدمة : يُستخدم بدلاً من معدن اليورانيوم الذى ينصهر عند درجة ١٢٣°م مركبات أخرى منه تنصهر عند درجات حرارة أعلى مثل اكسيد اليورانيوم الذى ينصهر عند درجة ٢٥٠٠°م . فى هذه الحالة يسخن غاز ثاني اكسيد الكربون الى درجة ٥٧٥°م وهذا يزيد فى كفاءة تحويل الطاقة الحرارية الى طاقة كهربائية فى المبادلات الحرارية .

٣ - مفاعلات الجرافيت ذات التبريد المائى : يُستخدم فى هذا التصميم الروسى قضبان معدن اليورانيوم مغلفة فى أنابيب الومنيسيوم و يُستخدم الماء كمبرد . وترتفع درجة حرارة الماء المضغوط الى درجة ٢٨٠°م ثم تنقل هذه الحرارة الى أنابيب مياه أخرى تجرلها إلى بخار يُستخدم لتحريك التوربينات .

٤ - مفاعلات المياه : يُستخدم فى هذا النوع الماء كمبادل وكمبرد فى نفس الوقت . فى حين أن الجرافيت يبطئ النيوترونات السريعة ويحولها الى نيوترونات

حرارية بعد أن تتحرك خلاله مسافة ٧ بوصات ، يكفي للماء أن يقوم بنفس الشيء خلال بوصتين فقط . ولذلك فإن المفاعل الذى يستخدم الماء كمعدل يكون ذا حجم أقل بكثير من مفاعل بنفس القدرة يستخدم الجرافيت .

وقد استخدمت الولايات المتحدة الماء كمعدل في معظم مفاعلاتها . ولما كان الماء يمتص كثيراً من النيوترونات أكبر بكثير مما يمتصه الجرافيت ، لذلك يجب أن يكون الوقود هو اليورانيوم المثرى (أى الذى زيدت فيه نسبة اليورانيوم ٢٣٥) والوقود المثرى (Enriched fuel) أغلى من الوقود العادى . وفي حالة الوقود المثرى تكفى كمية أقل من الوقود لتشغيل المفاعل ، وبذلك يكون توفير فى كمية الوقود كافياً لتعويض غلو ثمن قضبان الوقود المثرى .

وهناك نوعان متميزان من هذا النوع من المفاعلات . فى النوع الأول تبرد قضبان الوقود بالماء الذى يخلو من فقائيع البخار وفى النوع الثانى يسمح للفقاعات بالتكون أثناء مرور الماء حول قضبان الوقود . ويسمى النوع الأول مفاعلات الماء المضغوط (إذ أنه لا بد من رفع الضغط الذى يتعرض له الماء لكي لا يغلي ويسمح للفقاعات البخار بالتكون) ويسمى الثانى مفاعل الماء المغلى . والفرق بين النوعين هو الضغط الذى يتعرض له الماء . فإذا كان الضغط ٢٠٠٠ رطل للبوصة المربعة فإن الماء لا يغلي عند درجات حرارة أقل من ٣٣٥°م . أما إذا كان الضغط هو ١٠٠٠ رطل للبوصة المربعة فإن الماء يغلي عند ٢٨٥°م . وكلما زاد الضغط الذى يتعرض له الماء كلما وجب زيادة سمك وعاء الصلب الذى يشمل المفاعل ولكنه فى أية حال أقل حجماً من الوعاء الذى يغلف مفاعلات التبريد الغازى .

مفاعلات قوية للسفن والفواصات :

كان أول استخدام المفاعلات فى البحر هو ذلك المفاعل الذى وضع فى الفواعة الأمريكية نوتيلوس Nautilus التى تم صنعها فى يناير ١٩٥٤ . والميزة الكبرى لاستخدام المفاعلات النووية فى الفواصات هو عدم الحاجة لافراز الأكسجين للاشتعال ، كما أنه لا ينتج لدينا غازات محترقة (عادمة) نبتقها محرك السفينة كما هو الحال فى محركات الديزل . وبذلك يكون الأكسجين اللازم للفواعة هو ما يحتاجه البحارة للتنفس ، وكمية ذلك بسيطة بالنسبة إلى ما تحتاجه آلات الديزل . ولذلك امكن للفواعة نوتيلوس أن تقطع مسافات طويلة تحت سطح الماء دون الحاجة إلى الظهور على السطح لأخذ الهواء وقد قامت هذه الفواعة برحلتين تاريخيتين الأولى عبر المحيط الاطلسي وهي مغمورة تحت سطح الماء والثانية تحت الغطاء الجليدى الذى يكسو البحار الشمالية عند القطب الشمالي دون أن تحتاج لكسر طبقة الجليد الشاسعة التى كانت تغطى البحار لتزود بالهواء . وقد قامت فواعة أخرى تسير بالطاقة النووية بالدوران حول الكرة الأرضية وهي مغمورة تحت سطح الماء . والمفاعل الذى استخدم فى هذه الفواصات هو مفاعل الماء المضغوط . وهو مفاعل صغير الحجم ، قلبه من اليورانيوم المثرى ذو قطر يبلغ ٣ أقدام وارتفاعه ٥ أقدام ولذلك فإن الغطاء الذى يحيط بالمفاعل لحماية البحارة من الإشعاعات لن يكون كبير الحجم مثل بقية المفاعلات .

وقد أتمت الولايات المتحدة صنع السفينة سافانا Savannah فى ٢١ يوليو ١٩٥٩ وجعلتها ٢٢٠٠٠ طن ووزن وقود اليورانيوم الذى تحمله السفينة هو سبعة أطنان وسيكفى ذلك لتحريك السفينة بقدره ٢٢٠٠٠ حصان لمسافة ٣٠٠٠ ميل دون الحاجة إلى وقود جديد ، أى أن السفينة ستظل فى المحيط لمدة ثلاث سنوات دون الحاجة إلى تجديد الوقود . ومن العلوم أن رحلة

عبر المحيط الاطلنطي ذهابا وإيابا تستهلك من ١٢٠٠ - ١٤٠٠ طن من الزيت لصفينة وراكب عادية من العابرات للمحيط ولم يعم استخدام الوقود النووي في السفن العابرة للمحيطات نظراً لأن الوقت لم يكن بعد للتأكد من استبعاد أخطار المخلفات المشعة وكذلك الأخطار التي يحتمل حدوثها عندما تطرا حوادث مدمرة للمفاعل .

تطبيقات الطاقة النووية :

بدأت في عام ١٩٥١ لجنة الطاقة الذرية الأمريكية الاهتمام بالتطبيقات العلمية للطاقة الذرية ، ورغم أن الاعتقاد حينذاك كان يشير إلى قرب انخفاض أسعار الطاقة الذرية بالنسبة لأسعار الوقود العادي ، فقد رأت اللجنة المضي في برنامج لمدة خمس سنوات بهدف لانجاز خمسة أنواع مختلفة من المفاعلات . مفاعل الماء المغلي التجريبي ، مفاعل الماء المضغوط ، مفاعل جرافيتي مبرد بالصوديوم ، مفاعل توليد تجريبي متقدم ، مفاعل متجانس تجريبي متقدم . ولم تكن قدرة أكبر المفاعلات الخمسة مقدراً لها أن تزيد عن ٦٠ مليون وات . وقد اتسع هذا البرنامج فيما بعد حينما قررت شركتان خاصتان المضي في بناء مفاعلات تجارية نموذجية لتوليد الكهرباء . وقد اهتمت الحكومة الأمريكية بمفاعلات الماء كنتيجة للخبرة التي اكتسبها علماءها ومهندسوها من بناء مفاعلات للبحرية الأمريكية لاستخدامها للفواصل . وكان الغرض الأساسي من هذا البرنامج اكتساب خبرة في بناء المفاعلات المولدة للكهرباء ومقارنة مناسبة الأنواع المختلفة للاستعمال . ولم تكن الولايات المتحدة على حجل في استخدام المفاعلات لتوليد الكهرباء نظراً لوفرة ورخص لمن مصادر الوقود العادية ولذلك كانت غير متمثلة في انتظار التوصل إلى طرق استغلال اقتصادية . ولذلك كان الغرض الأساسي - بخلاف الأغراض الحربية - هو مجرد اكتساب الخبرة في هذا المجال . وقد اهتمت هذه الدراسات أخيراً في محاولة لاستخدام مفاعلات الكهرباء لتحويل ماء البحر إلى ماء عذب للشرب .

وفي عام ١٩٥٢ وضعت الحكومة الفرنسية برنامجاً للطاقة الذرية تضمن بناء ثلاثة مفاعلات (مجموعة ماركول) كان الهدف منها توليد عنصر البلوتونيوم للاستخدام الحربي فضلاً عن توليد الكهرباء . وتضمن البرنامج إنشاء مصنع لاستخراج البلوتونيوم من وقود المفاعلات المستخدم وكذلك اشتمل البرنامج على إقامة مفاعل (EL 3) ذي فيض عال من النيوترونات وبناء معجل ذى طاقة ١/٤ بليون إلكترون فولت يسمى (Saturn) وأخيراً إقامة مصنع لاستخراج اليورانيوم الطبيعي بهدف إلى إنتاج ٣٠٠ طن في العام في عام ١٩٧٠ . وقد قدرت تكاليف هذا البرنامج بـ ١٠٠.٠٠٠ مليون فرنك قديم .

أما في بريطانيا فقد كان لديها عقب الحرب العالمية الثانية وحتى عام ١٩٥٠ مصنع تنقية يورانيوم ومصنع لانتشار لفصل نظائر اليورانيوم ومفاعلات في Windscale لتوليد البلوتونيوم وكان الهدف حينئذ متجهاً نحو الأغراض الحربية . وبدأ بعد ذلك بناء مجموعة مفاعلات كالدرهول Calder Hall لغرض توليد الكهرباء وكان لانشائها رجة كبيرة وبدأ حينئذ أن الوصول إلى أسعار اقتصادية للطاقة الذرية أصبح قريب المثل . وتم عمل تصحيحات مفاعلات Calder Hall في عام ١٩٥٠ على أن يكون المعدل جرافيت والمبرد غاز ثاني أكسيد الكربون . وكان الدافع لهذا الاختيار الاعتقاد حينئذ بأن هذا النوع أكثر مناسبة لتوليد البلوتونيوم من المفاعلات الحربية في Windscale التي كانت تبرد بالماء . وكان الغرض أيضاً استخدام الحرارة الناتجة لتوليد البخار لدفع المولدات الكهربائية .

التنبؤ بمقدار الوقود خلال السنوات ١٩٦٠ - ١٩٧٠ - ١٩٨٠
(يُعبر عن التقدير بما يقدر بملايين الأطنان من الفحم)

تقدير عام ١٩٦٠

المناطق	الكميات اللازمة من الوقود	الإنتاج	الحصيلة
(أ) المناطق الصناعية :			
(١) غرب أوروبا	٨٥٤	٥٤٥	٣٠٠ -
من بينها الفحم	٥٢٠	٤٨٠	٤٠ -
البتروك	٢٨٠	٢٠	٢٦٠ -
(٢) أمريكا الشمالية	١٥٨٠	١٤٤٠	١٤٠ -
من بينها الفحم	٢٨٠	٤٠٠	٢٠ +
البتروك	٦٧٠	٥١٠	١٦٠ -
أستراليا المتحدة	١٤٧٥	١٣٦٥	١١٠ -
من بينها الفحم	٢٦٠	٢٩٠	٣٠ +
البتروك	٦١٥	٤٧٥	١٤٠ -
(٣) اليابان	١١٥	٦٠	٥٥ -
من بينها الفحم	٦٠	٥٠	١٠ -
البتروك	٤٥	-	٤٥ -
المجموع :	٢٥٤٠	٢٠٤٥	٤٩٥ -
(ب) المناطق المتطورة :			
(٤) الشرق الأوسط	٥٠	٢٥٠	٣٠٠ +
بتروك	٤٠	٢٤٠	٣٠٠ +
(٥) أمريكا اللاتينية	١٥٥	٢٩٠	١٣٥ +
بتروك	١٢٠	٢٥٥	١٣٥ +
(٦) بقية الدول	٢٤٠	٢٠٠	٤٠ -
بتروك	٩٠	٥٥	٣٥ -
المجموع :	٤٤٥	٨٤٠	+٣٩٥
(٦+٥+٤)			
(٧) الكتلة الشرقية	١٣٦٥	١٤١٠	٤٥ +
بما فيها الاتحاد السوفيتي	٦٠٥	٦٥٠	٤٥ +
المسلم	٤٣٥٠	٤٢٩٥	٥٥ -

تقدير عام ١٩٧٠

المناطق	الكميات اللازمة من الوقود	الاحتياج	الحصيلة
(١) المناطق الصناعية :			
(١) أوروبا الغربية	١٣٠٠	٥٩٠ أو ٥٥٥	٧١٠- أو ٧٤٥-
النم	٤٤٥٥ أو ٤٩٠	٤٣٥	٥٥-
البنزل	٦٩٠ أو ٧٧٥	٣٥	٦٥٥- أو ٦٩٠-
(٢) أمريكا الشمالية	٢٢٧٠	٣٠٨٠	١٩٠-
ضم للاستهلاك الداخلي	٥١٥	٥١٥	-
ضم للصناعات	-	٤٥	٤٢٠+
غاز طبيعي	٧٤٥	٧٤٥	-
بنزل	٩٥٥	٧٢٠	٢٣٥-
الولايات المتحدة	٢١٠٠	١٩٢٠	١٨٠٥-
ضم للاستهلاك الداخلي	٤٩٠	٤٩٠	-
ضم للصناعات	-	٦٠	٦٥+
بنزل	٨٦٥	٦٥٠	٢١٥-
غاز طبيعي	٧٠٥	٦٨٠	٢٥-
(٣) اليابان	٢٧٥	٧٠	٢٥٥-
ضم	٨٠	٥٥	٣٥-
بنزل	١٨٠	٢	١٨٠-
المجموع المناطق (١) ، (٢) ، (٣)	٢٨٤٥		
(ب) مناطق مطبوعة :			
(٤) الشرق الأوسط	٩٥	٩٢٥ أو ٩٢٥	٨٣٠+ أو ٨٦٥+
بنزل	٨٠	٩٥٥ أو ٩٥٥	٨٢٥+ أو ٨٦٥+
(٥) أمريكا اللاتينية	٢٩٥	٤٣٥	١٤٥٠+
بنزل	٢٠٥٠	٣٥٥	١٥٠٠+
(٦) المناطق الأخرى	٤٠٠	٥٣٥	١٣٥٠+
بنزل	١٩٥	٣٢٥	١٣٠٠+
المجموع المناطق (٤) ، (٥) ، (٦)	٧٩٠		
مجموع (١) + (ب)	٤٦٣٥	١٨٩٥ أو ١٩٣٠	١١٠٥٠+ أو ١١٣٠٠+

تقدير عام ١٩٨٠ ..

الحصيلة	الانتاج	الكميات اللازمة من الوقود	المناطق
١٢٣٠ -	٦٩٠	١٩٢٠	(أ) المناطق الصناعية
	٣٠٠		(١) أوروبا الغربية
١٢٣٠ -	٤٥٠	١٧١٠	الفحم
			بتروك
٢٣٠ -	٢٨٤٠	٣١٧٠	غاز طبيعي
	٧٢٥	٧٢٥	(٢) أمريكا الشمالية
٦٥ +	٦٥	-	فحم للاستهلاك الداخلي
٣٩٥ -	٨٦٠	١٢٥٥	فحم للتصدير
	٩٨٥	٩٨٥	بتروك
	٢٥٥٠	٢٩٠٠	غاز طبيعي
٣٥٠ -	٦٩٥	٦٩٥	الولايات المتحدة
	٨٥	-	فحم للاستهلاك الداخلي
٨٥ +	٨٥	-	فحم للتصدير
٣٩٥ -	٧٣٠	١١٢٥	بتروك
٤٠ -	٨٧٠	٩١٠	غاز طبيعي
٤٦٠ -	٨٠	٥٤٠	(٣) اليابان
٣٥ -	٣٥	٧٠	فحم
٤٢٥ -	٣	٤٢٠	بتروك
		٥٦٢٠	مجموع المناطق (١)، (٢)، (٣)
٢٠٢٠ -	٣٦١٠		(ب) المناطق المتطورة :
١٧٨٥ +	١٩٧٥	١٩٠	(٤) الشرق الأوسط
١٧٧٥ +	١٩٣٥	١٦٠	بتروك
١١٥ +	٦٧٠	٥٥٥	(٥) أمريكا اللاتينية
١٣٠ +	٥٣٥	٤٠٥	بتروك
١٢٠ +	٨١٠	٦٩٠	(٦) مناطق أخرى
١٢٥ +	٤٨٠	٣٥٥	بتروك
		١٤٢٥	مجموع المناطق (٤)، (٥)، (٦)
٢٠٢٠ +	٢٤٥٥		المجموع الكلي (أ) + (ب)
-	٧٠٦٥	٧٠٦٥	دول الكتلة الشرقية
		٢٨٢٥	العالم بأكمله
		١٠٩٠٠	

محطات القدرة النووية التي تعمل والتي يجري بنائها

(حتى عام ١٩٦٧)

المحطات التي تعمل القدرة بملايين الأوات (عدد المحطات موضع بين قوسين)					العدد	
المجموع	أكثر من ١٠٠	٢٠ - ١٠٠	٢٠ من	أقل من ٢٠		
٤١٦٧,٤	(١٠) ٤٠٣٠	(٢) ١٢٤,٧	(١) ١٢,٧	١٣	١٣	إيطاليا
٢٨٣٤,٧	(٦) ٢٢٢٧	(٨) ٤٦٠,٣	(٤) ٤٧,٤	١٨	١٨	الولايات المتحدة الأمريكية
١١٦٧,٠	(٣) ٩٩٦	(٢) ١٦٤,٠	(٣) ٧,٠	٨	٨	الاتحاد السوفيتي
١١٤٥,٠	(٣) ٩٤١	(٣) ٢٠٢,٠	(١) ٢,٠	٧	٧	فرنسا
٥٩٧,٠	(٣) ٥٩٧	—	—	٣	٣	إيطاليا
٣١٥,٢	(١) ٢٣٧	(١) ٥٠,٠	(٢) ٢٨,٢	٤	٤	ألمانيا الغربية
٢٢٥,٥	(١) ٢٠٣	(١) ٢٢,٥	—	٢	٢	كندا
١٦٩,٧٥	(١١) ١٥٨,٥	—	(١) ١١,٢٥	٢	٢	اليابان
١٠,٥	—	—	(١) ١٠,٥	١	١	بلجيكا
٩,٠	—	—	(١) ٩,٠	١	١	السويد
٧,٥	—	—	(١) ٧,٥	١	١	سويسرا
—	—	—	—	—	—	إسبانيا
—	—	—	—	—	—	ألمانيا
—	—	—	—	—	—	تشيكوسلوفاكيا
—	—	—	—	—	—	باكستان
—	—	—	—	—	—	هولندا
١٠٦٤٨,٥	(٢٨) ٩٤٨٩,٥	(١٧) ١٠٢٢,٥	(١٥) ١٣٥,٥٥	٦٠	٦٠	المجموع

— مصادر جديدة للطاقة —

المجموع الكلي لمجموع المحطات	القدرة	المحطات التي يجري بناؤها (عدد المحطات موضح بين قوسين)			المبلغ
		المجموع	أكثر من ١٠٠	١٠٠-٢٠	
١٦	٦٧٩٧,٤	٢٦٣٠	(٣) ٢٦٣٠,٠	—	١٣
٣٧	١٥٦١٧,١	١٢٧٨٢,٤	(١٩) ١٢٧٨٢,٤	—	١٩
١١	١٧٣,٠	٥٦٣,٠	(٢) ٥١٥,٠	(١) ٤٨,٠	٣
١١	٣٢٨٩,٠	٢١٤٤,٠	(٤) ٢١٤٤,٠	—	٤
٤	٦٣٣,٠	٣٥,٠	—	(١) ٣٥,٠	١
٩	٩٨٢,٩	٦٦٧,٧	(٢) ٥٢٣,٧	(٣) ١٤٥,٠	٥
٣	١٢٣٥,٥	١٠١٠,٠	(١) ١٠١٠,٠	—	١
٥	١١٩٦,٧٥	١٠٢٧,٠	(٣) ١٠٢٧,٠	—	٣
١	١٠,٥	—	—	—	—
٣	٥٤١,٠	٥٣٢,٠	(٢) ٥٣٢,٠	—	٢
٣	٦٦٣,٥	٦٥٦,٠	(٢) ٦٥٦,٠	—	٢
٣	١٠٩٣,٢	١٠٩٣,٢	(٣) ١٠٩٣,٢	—	٣
٣	٥٨٠,٠	٥٨٠,٠	(٢) ٥٨٠,٢	—	٢
١	١٥٠,٠	١٥٠,٠	(١) ١٥٠,٠	—	١
١	١٢٥,٠	١٢٥,٠	(١) ١٢٥,٠	—	١
١	٤٧,٧٥	٤٧,٧٥	—	(١) ٤٧,٧٥	١
١١١	٣٤٦٩١,٦	٢٤٠٤٣,٥	(٤٤) ٢٣٧١٧,٣	(٦) ٢٧٥,٧٥	٥١

وكان نجاح كالدروهل دافعا على الاستثمار في البرنامج ببناء اثني عشر مفاعلا تتراوح قدرتها الكلية بين مليون ومليون كيلوات خلال عشر سنوات تنتهي عام ١٩٦٥ . وكانت الاربعة المفاعلات الاولى من النمط الذي يبرّد بالفاز وتعمل بالجرافيت وتستخدم معدن اليورانيوم الطبيعي أو اليورانيوم المثرى بنسبة أكبر من اليورانيوم ٢٣٥ وقوة كل منها تتراوح بين ١٠٠ ، ٥٠ ألف كيلوات . وهذه المفاعلات مثل مفاعل كالدروهل ستولد البلوتونيوم فضلا عن الكهرباء ، وقد رأى بعد ذلك لدواع اقتصادية رفع قدرة هذه المفاعلات بحيث يتم في عام ١٩٦٥ الحصول على قدرة تتراوح ٦٤٥ مليون كيلوات . ثم ابطء هذا البرنامج لظروف اقتصادية بحيث جعلت مدة تنفيذه تمتد حتى عام ١٩٦٨ .

ومنذ عام ١٩٥٥ زادت تكاليف الكهرباء المولدة من المفاعلات النووية في بريطانيا نظرا لارتفاع الاجور وزيادة الاستثمارات . وفي نفس الوقت انخفضت تكاليف محطات الكهرباء التي تعمل بمصادر الوقود التقليدية كثيرا نظرا لتحسينات كثيرة في تصميمها . وبذلك أصبح الآن لمن الكهرباء المولدة من المحطات النووية أعلى من ثمن الكهرباء المولدة من المحطات التي تعمل بالوقود التقليدي .

وهناك الآن محاولات للتوصل الى تصميم محطات نووية جديدة تستطيع منافسة القيدرة التقليدية .

والاتحاد السوفيتي . - مثله مثل الولايات المتحدة - عنده رصيد ضخم من مصادر الوقود التقليدية كما أن لديه كثيرا من مساقط المياه التي تستخدم لتوليد الكهرباء . غير أن هذه المصادر في شرق الاتحاد السوفيتي في حين أن ثلاثة أرباع الحاجة الى الطاقة مركز في المناطق الصناعية في الغرب . لذلك اندفع الاتحاد السوفيتي للبحث والتخطيط لإقامة محطات طاقة نووية . وفي الحقيقة كان الاتحاد السوفيتي اول دولة بنت مفاعلا لتوليد الكهرباء في عام ١٩٥٤ حينما تم إقامة مفاعل قدرته خمسة آلاف كيلوات من الكهرباء بالقرب من موسكو . ويستخدم هذا المفاعل الجرافيت كمعدل وإلزام كمبرد ووقود مثرى (Enriched) . وقد عمل الآن هذا المفاعل بحيث يتولد البخار داخل الجسم المفاعل (مثل مفاعل الماء المغلي) ثم يدفع البخار بعد ذلك الى توربينات توليد الكهرباء . وقد تم تشغيل مفاعل آخر من هذا النوع قدرته ١٠٠ ألف كيلوات كهرباء في سيبيريا منذ عام ١٩٥٨ . كما بدأ بعد ذلك بناء مفاعل من هذا النوع قدرته ١٠٠ ألف كيلوات كهرباء في الأورال عام ١٩٥٩ . وقد زاد اهتمام الاتحاد السوفيتي بمفاعلات الماء المغلي والماء المضغوط ، ويجري الآن بناء مفاعل لتوليد الكهرباء من نوع الماء المضغوط قدرته ٢١٠ ألف كيلوات كهرباء ، كما يجري أيضا بناء عدة أنواع أخرى من المفاعلات السريعة أحدها قدرته خمسة آلاف كيلوات قرب موسكو .

استخدامات الطاقة الذرية في الأغراض العامة :

عند تقديرنا لاستخدامات الممكنة للطاقة الذرية علينا أن نتذكر دائما قدر الطاقة المتاحة لدينا . فالانشطار الكامل لرطل من اليورانيوم ٢٣٥ يعطي من الطاقة قدر ما يعادل ما ينتج من احتراق ما يقرب من ١٤٠٠ طن من الفحم أو ٢٠٠٠ جالون من البترول . ولكي نحفظ بتفاعل متسلسل بلزونا وجود كمية محددة خرجة من المادة المشطرة . ومن الناحية النظرية يبدو أن هذه الكمية تبلغ حوالي كيلوجرام من اليورانيوم ٢٣٥ .

وللحصول على هذه الطاقة يلزم لنا توفير مواد مهدئة لسرعة النيوترونات ومواد مبردة

(الحصول على الطاقة) وطرق التحكم في هذه الطاقة ليدتها وأبقائها وقتما نشاء . وإذا اخذنا هذه العوامل في الاعتبار فإن مقدار المادة القابلة للانفطار قد تبلغ قدراً يتراوح بين ١٠ الى ٥٠ رطلاً . وإذا كانت هذه المادة موجودة مختلطة بمواد غير قابلة للانفطار (مثل وجود اليورانيوم ٢٣٥ مختلطاً باليورانيوم ٢٣٨) فإن مقدار الوقود سيزيد من ذلك كثيراً . ففي حالة اليورانيوم الطبيعي فإن أقل كمية يمكن استخدامها - قد تكون حوالي عشرة أطنان (تحتوي على حوالي ١٥٠ رطلاً من الوقود يورانيوم ٢٣٥) .

ب. وفي العادة تستخرج قضبان الوقود لتجديدها بعد أن يستنفذ حوالي ٤٠٪ من اليورانيوم ٢٣٥ الموجود بها (ما عدا بعض المفاعلات التي تصمم للعمل المستمر) .

ج. نرى من ذلك كبر كميات الطاقة التي تنتج من الحجم الصغير للمفاعلات النووية وإن استخدام هذه المفاعلات لتحريك مواترات صغيرة كما نحتاجه في حياتنا العملية سيكون مافيهما من الطاقة شيئاً ولن تكون هذه عملية إقتصادية إطلاقاً .

ولذلك بدأ استخدام الطاقة الذرية في السفن مغرباً نظراً للحاجة إلى تحريك السفن مدة طويلة دون الحاجة إلى مزيد من الوقود مع توفير المكان الذي كان يحتفظ فيه بالفحم أو غيره من مواد الوقود التقليدية . وقد تكون مفاعلات الجرافيت ذات التبريد الغازي كبيرة الحجم للسفن ، وقد يكون من المناسب أيضاً استخدام المفاعلات ذات التبريد بالماء الثقيل أو المفاعلات المتجانسة للسفن التي تزيد حمولتها من ١٠٠٠ رطل ، إذ يبدو أن استخدام الطاقة النووية للسفن الصغيرى لن يكون اقتصادياً .

ورغم ما يبدو من مغرباً لاستخدام الطاقة النووية في تحريك السفن إلا أن الاخطار المحيطة بالاندفاع في هذا الطريق قد حالت دون استخدامها في وسائل النقل التجارى البحرى حتى الآن . ففي حالة خصام السفن ببعضها أو بمنشآت الموانئ سيكون هناك خطر انتشار المواد المشعة التي قد تسبب الكثير من الأضرار بمنشآت الموانئ ومياه الساحلية .

وقد ذكر أحد العلماء (٢) (Mr. R. T. Price, Harwell) أن احتمالات المصنفين تبين أنه إذا كان هالك مائة سفينة تعمل بالطاقة الذرية فإنه يحتمل وقوع حادثة خطيرة واحدة خلال عشرة أميال من ساحل بريطانيا خلال ثلاثين عاماً ، ومن ناحية أخرى حذر أحد العلماء النرويجيين من أن فرق سفينة تعمل بالطاقة الذرية في بحر الشمال سيجمع المنطقة كلها خطرة لمدة ثلاثة أشهر . وقد حذر المسيو ريتشارد بومجرتن ، رئيس جمعية الذرة الفرنسية بأن تسمح مياه البحر بالمواد المشعة خطر لا يجب أن نتغافل عنه ، ونبه العالم إلى مقدار التلوث بالمواد المشعة الذي كان سيحدث لو أن السفن التي غرقت خلال الحرب العالمية الثانية كانت تسير بالطاقة الذرية .

وهناك أخطار أقل شدة مثل ما يقع من حوادث قد تؤدي إلى تنزب المواد المشعة داخل السفينة نفسها ، مما قد يستلزم ترك السفينة كلها نظراً لتلوث الطعام والماء داخل السفينة . وماذا يكون الخلل أو حدث ، مثل ذلك والسفينة في مرض المحيط ؟؟

هذا فضلاً عن أن استمرار حركة السفينة التبدلية يفرض ظروفًا خاصة على المفاعل وشكله وأبعده . وهكذا نفهم سبب التردد في استخدام الطاقة الذرية لتحريك السفن التجارية عبر المحيطات .

استخدام الطاقة النووية في الطائرات :

إذا كان استخدام الطاقة الذرية في السفن يحولها الكثير من الأخطار فإن استخدامها في الطائرات أكثر خطراً . تعمل الطائرات بأكثر من من آلة محرك ، حتى إذا تعطلت أحدها قامت الأخرى بتحريك الطائرة ولكن ماذا يحدث لو تعطل مغزل الطائرة وهي في الجو ؟ لاشك أنه سيكون في ذلك كارثة محققة . ولما كان المغزل كبير الحجم وبالغ الثقل فلا يمكن لطائرة أن تحمل مغزليين . هذا مع أنه يمكن لسفينة كبيرة أن تحمل مغزليين لدفعها ، حتى إذا تعطل أحدهما استخدم الآخر لتحريكها بسرعة أقل إلى وجهتها . لذلك يعتقد الكثير أن استخدام الطاقة الذرية في الطائرات مازال هدفاً بعيد التحقيق .

ويعمل العلماء والمهندسون الروس الآن في تصميم بناء طائرة مدنية ضخمة الحجم تعمل بثلاثة محركات هيليوكبتر ، اثنا فوق الجناحين والثالث فوق الذيل . وتحرك هذه المحركات الثلاثة بواسطة مغزلات ثلاثة منفصلة . وستطير الطائرة تماماً كالطائرة الهيليوكبتر وسوف لا تحتاج إلى مطار خاص للاقلاع أو الهبوط .

تكاليف القدرة النووية :

بدأ في مؤتمر الاستخدامات السلمية للطاقة الذرية الأول الذي عقد في جنيف عام ١٩٥٥ جو من التفاوض من امكانية تعادل أسعار الطاقة الكهربائية الناتجة من المفاعلات النووية مع أسعارها الناتجة من استخدام مصادر الطاقة التقليدية . ولكن سرعان ما بدأ بعد ذلك أن هذا التفاوض ليس له مابيره وأن هذا التقدير نتج عن عدم توفر الخبرة بالمحطات النووية التي لم يكن قد عم استخدامها بعد .

والوقود النووي ذاته أرخص ثمناً من الوقود التقليدي ، فالطن من اليورانيوم الطبيعي المصنوع على شكل قضبان وقود ، يقدر بحوالي ١٥٠٠ جنيه استرليني . واحتراق ٣ ر. في المائة من هذه القضبان يعادل ١٠ ر. طن من الفحم وهذا بدوره يساوي ٣٥٠٠ جنيه استرليني . ولكن ما يهمنا من الناحية الاقتصادية هو سعر وحدة الطاقة المتولدة .

والطاقة الحرارية التي تتولد في المفاعلات من الوقود النووي يمكن استخدامها في كثير من الأغراض الصناعية مثل تحريك الموتورات أو تشغيل عمليات كيميائية أو توليد الكهرباء . والعمليّة الأخيرة هي أكثر هذه الصلبيات أهمية .

ومن العوامل التي تذكر عند الحديث عن سعر القدرة النووية هو رأس المال المستثمر أي ذلك الذي يغطي تكاليف بناء المحطة لتوليد وتوزيع الكهرباء . كذلك أيضاً نتحدث في كثير من الأحيان عن ثمن وحدة القدرة ، التي تنبثق من محطة التوليد . ويتوقف المقدار الأخير لحد ما على المبلغ الأول .

وقد لوحظ في السنوات الأخيرة أن ثمن إنتاج الكهرباء من محطات الطاقة النووية ينخفض ببطء أكثر مما كان متوقعا . ويرجع ذلك إلى أسعار الوقود التقليدي الغزيرة وإلى رفع كفاءة محطات التوليد التي تعمل به . ومما يجدر ذكره أن التفاوض التي بدت منذ خمسة عشر عاماً من منافسة الطاقة النووية للطاقة التقليدية في السعريظهرت في وقت كان العالم يعاني فيه شحاً في مصادر الوقود التقليدي وارتفاعاً في أسعاره . ولكن اكتشاف مصادر جديدة للبترول في الشرق

الأوسط على نطاق كبير وتنشيط مناجم الفحم في أوروبا الغربية فضلاً عن اكتشاف مصادر جديدة للغاز الطبيعي بكمال ما كان متوقفاً . وقد أدت هذه العوامل إلى تأخير اليوم الذي ستصبح فيه الطاقة النووية منافسة للطاقة التقليدية بحوالي عشر سنوات .

هذا في حين أن الشركات الكبرى الأمريكية تعمل جاهدة على جعل أسعار الطاقة النووية منافسة بحق للطاقة التقليدية . ولعلنا نذكر أن شركة جنرال إلكتريك في الولايات المتحدة قد أعلنت في ديسمبر ١٩٦٣ أنها ستقيم محطة قدرتها ١٠٠٠ ميجاوات في مكان يبعد تسعين ميلاً جنوب نيويورك تكون قادرة على توليد الكهرباء بسعر ٣.٤¢ . بنسبة انجليزية للكيلووات ساعة .

ونعتبر هذا السعر فتحاً في استخدام الطاقة النووية لتوليد الكهرباء ، إذ أنه ينالس أسعار الكهرباء الناتجة من المحطات المستخدمة للفحم . وهذه المحطة قدرتها ٥١٥ مليون وات وثمن المحطة بقدر يبلغ ١٣٤ دولاراً لكل كيلووات ، وقد أعلنت الشركة أنه يحتمل أن تزيد قدرة المحطة إلى ٦٤٠ مليون وات وبذلك ينخفض ثمن المحطة إلى ١.٨ دولاراً للكيلووات . ولتبرير هذه الأسعار الغربية ادعت شركة جنرال إلكتريك أن النفقات الكبيرة التي خصصتها للأبحاث في تطوير المحطات النووية قد بدأت تؤتي أكلها ، وتعتبر شركتا جنرال إلكتريك وستنجهوس أكبر الشركات الأمريكية اهتماماً بأقامة وتطوير المفاعلات النووية في أمريكا ، ومما يجدر ذكره أنه عقب المشروع انساب ذكره زاد الاهتمام نسبياً بأقامة مفاعلات القوة النووية في أمريكا . وبين خريف ١٩٦٥ ونهاية ١٩٦٦ اتفق على اقامة حوالي ثلاثين محطة نووية ذات تبريد مائي بينها اثنا عشرة تتراوح قدراتها بين ٧٨٠ ، ١١٣٠ مليون وات . وقد استمر الاهتمام بأشهاد هذه المحطات بعد ذلك . ولعلنا نذكر أن من بين هذه المفاعلات مفاعلين من نوع الماء المثلثي فترة كل منهما ١.٦٥ مليون مليون وات اتفق على اقامتهما في الإيابا في قلب منطقة عرفت بتوليد الفحم ، وقدر للمحطات النووية أنها ستولد الكهرباء بأسعار تبلغ حوالي ٨.٤¢ من ثمن توليدها من المحطات التقليدية . وقد سمر الكيلووات ساعة من المحطات النووية بحوالي ٢.٢¢ . بنسبة .

وفي تقرير لجنة الطاقة الذرية الأمريكية إلى رئيس الجمهورية الذي نشر في عام ١٩٦٧ تؤكد انخفاض سعر الطاقة النووية في اللفة من ١٩٦٢ - ١٩٦٧ . ففي حين أنه في عام ١٩٦٢ كان ثمن توليد الكهرباء من محطة قدرتها ٥٠٠ مليون وات يقرب من ٥.٣¢ بنسبة للكيلووات ساعة انخفض ذلك في عام ١٩٦٧ إلى ما يعادل ٤.٤¢ . بنسبة للكيلووات ساعة . وقد قدر أنه في عام ١٩٧٠ - ١٩٧١ سينخفض هذا الثمن بما يتراوح بين ٣.٠¢ إلى ٤.٦¢ . بنسبة للكيلووات ساعة وإلى أقل من ذلك في حالات أكثر مناسبة لأقامة المحطات النووية .

الاندماج النووي

كان حديثنا فيما سبق مقصوراً على المفاعلات النووية المبنية على أساس ظاهرة الانشطار النووي . وستتكمّل الآن من الإمكانيات القائمة لبناء مفاعل يعتمد على اندماج نواتين خفيفتين وإطلاق قدر كبير من الطاقة . ويسمى هذا المفاعل بمفاعل الاندماج النووي .

ولعلنا نذكر أنه عند انعقاد مؤتمر الدورة الأولى للسلام في جنيف في عام ١٩٥٥ وكان ذلك اليوم هو الذكرى المباشرة لاقامه القنبلة الذرية على ناغازاكي افتتح الرئيس الدكتور هومي بابا أعمال المؤتمر بكلمة قال فيها :

« هذا العصر التاريخي الذي نعيشه على اقترانها حيث نستخلص الطاقة التي يحتاجها

العالم من انشطار الذرات ، قد يُعتبر يوماً ما فترة بدائية للعصر النوى . فنحن نعلم تمام العلم انه يمكننا الحصول على الطاقة اللدبة أيضاً بعملية الاندماج ، كما هي الحال في القنبلة الهيدروجينية ، وليست هناك آراء علمية تجعل من المستحيل علينا أن نحصل على الطاقة اللدبة من عملية الاندماج بطريقة يمكننا من التحكم فيها . ولا شك أن الصعوبات الفنية كبيرة ، ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا انه لم يمض سوى خمسة عشر عاماً فقط منذ أن أطلقت الطاقة اللدبة من عمالها لأول مرة على يدي العالم فرمي . وعلى اخطار غائبنا بأن طريقة ما ستستنبط لاطلاق طاقة الاندماج بطريقة يمكننا من التحكم فيها في خلال العشرين سنة القادمة » .

وها نحن الآن ولم يمض على هذه الخطبة ثلاثة أعوام نرى العالم قد خطا خطوات كبيرة في هذا السبيل المشرق . ففي يناير سنة ١٩٥٨ أعلن العلماء الانجليز أنهم تمكنوا من تصميم جهاز سُمي باسم زيتا (Zeta) وله درجة حرارة حوالي ٥ مليون درجة مطلقة ، وهي خطوة أساسية ومهمة لتمكين عملية الاندماج من الحدوث ، ثم ها نحن الآن نرى الكثير من الأبحاث في الموضوع الحيوى الجديد يتحدث فيه الباحثون عن ظاهرة الاندماج النووي وطرق تحقيقها عملياً ، وعن التواحي العملية المتعددة لهذه الظواهر الجديدة التي يلزم تحقيقها الحصول على درجات حرارة ، تقدر بالملايين . وفي مثل درجات الحرارة هذه توجد المادة على شكل توى لذبة فقط لاحتيط بها الكثرونات . ولهذه الحالة من حالات المادة - التي تسمى بالبلازما - صفات جديدة وغريبة في نفس الوقت اهتم العالم كثيراً بدراستها وخصص لهذه الدراسة الاسم الخاص الهيدروميكانيكا المغناطيسية . وسنعرض فيما يلي بعض نواحي هذا الموضوع وما ينتظر له في المستقبل .

يكن سر اهتمام العالم بظاهرة الاندماج النووي في امكان استخلاص كميات هائلة من الطاقة اللدبة بهذه الطريقة بتكاليف زهيدة ، اذا قورنت بمصادر الطاقة اللدبة الاخرى . وتستخلص الطاقة اللدبة - او النووية بتعبير اصح - من ظاهرة الانشطار ، وهي العملية التي تنقسم فيها نواة عنصر ثقيلة الى نوى صغيرة مع انطلاق جزء من طاقة الترابط التي كانت تجمع مكونات النواة الأصلية معاً في جسم واحد . ويمكن أن نعتبر ذلك في صورة اخرى بقولنا ان وزن النواة الأصلية اكبر من مجموع أوزان النويات الصغيرة التي نشأت من الانشطار . ولما كانت النويات ذات الأوزان المتوسطة هي اكثر النوى ترابطاً فان في استطاعتنا الحصول على الطاقة اللدبة بأن ندمج بعض النويات الخفيفة الوزن في بعضها لتكون نوى متوسطة الوزن اكثر ترابطاً . ويعتقد العلماء الآن ان هذه العملية الأخيرة هي سر الطاقة التي تتولد في باطن الشمس . ومن اصغر النويات الخفيفة لاتمام عملية الاندماج النووي هي نويات الهيدروجين الثقيل ، الذي يوجد مختلطاً بالهيدروجين المادي بنسبة بسيطة ، ويؤدي اندماج نواتين من الهيدروجين الثقيل الى توليد طاقة تبلغ مليون ضعف الطاقة التي تنتج من التفاعلات الكيميائية (مثل الاحتراق) وهي الطريقة التي نحصل بها على ما يلزمنا من الطاقة الآن . وبعملية حسابية بسيطة ينتج لنا ان اندماج نوى الهيدروجين الثقيل (وتسمى بالديوترونات) الموجود في لتر من الماء يولد قدراً من الطاقة يبلغ مائة ضعف لتلك التي تولد من احتراق لتر من البنزين . فاذا علمنا ان الهيدروجين الثقيل الموجود في ماء المحيطات والأنهار فوق الحصر والتقدير امكنا معرفة سر اهتمام العالم أجمع بهذا الوقود الممتاز الذي يحل مشاكل البشرية جمعاء . ولكي ندرس عملية الاندماج علينا يجب تقدير احتمال التصاق نواتين متحركتين ببعضهما اذا ما قدفتا بسرعتين مختلفتي الاتجاه لكي يصطدما وحيث ان كل نواة تحمل شحنة موجبة فقد لوحظ انه اذا لم تكن

سرعة كل من النواتين كبيرة جداً فإن التناثر بين الجسيمين بسبب شحنتهما المتماثلة سيحول دون اتتمام التصادم . ومن الطبيعي أن احتمال التصادم يزداد إذا قلت الشحنة التي تحملها النواة . وهذا - فضلاً عن جملة عوامل أخرى - يحدد دراسة عمليات الالتحام التي تنتج من تفاعل الأيونات :

ديوترون + ديوترون (هليوم) $4 + 2$ نيوترون + 3.6 مليون إلكترون فولت .

ديوترون + ديوترون (تريتيوم) $4 + 2$ بروتون + 4 مليون إلكترون فولت .

ديوترون + تريتيوم (هليوم) $4 + 2$ نيوترون + 17.6 مليون إلكترون فولت .

وإذا اعتبرنا مثلاً تصادم ديوترون بأخر فإنهما لكي يتصادما مكونين أحد التفاعلين الأول والثاني المذكورين أعلاه يلزم لكل منهما طاقة كبيرة حتى يتغلب على القوة الطاردة الناشئة عن شحنتيهما المتماثلتين . فإذا كانت طاقة كل منهما مثلاً 100 كيلو إلكترون فولت (والكترون فولت هو وحدة الطاقة في الدراسات الذرية . وهو مبرارة من الطاقة التي يكتسبها الكترون اذا تحرك بين نقطتين فرق الجهد بينهما يساوى ما مقداره فولت واحد) فاذن احتمال ارتداد كل منهما بسبب التناثر يزداد عشرات المرات من احتمال التصاقهما واتمام التفاعل . وهذه الحقيقة تدفعنا الى الاعتقاد بأنه لاتمام عملية الاندماج النووي في كمية من غاز الديوتيريوم مثلاً يكون من الأفضل حصر هذه الكمية في حيز مغلق حتى اذا ارتدت الجسيمات دون اندماج لا تلبث أن تصدم ثانية وثالثة ورابعة ... حتى يتم الاندماج بعد عدد معين من التصادمات . ولو اتنا حاولنا تعجيل الديوتريونات بجهاز مثل « الفان دي جراف » مثلاً ثم جعلها تصطدم بديوتريونات أخرى فإن الجسيمات المرتدة من التصادم لا تلبث أن تتفرق دون توليد عدد يدرك من الاندماجات للنوية . وهذا يفسر لنا سر إجهاد العلماء الى التفكير في حصر الغاز المراد ادماجه في حيز صغير وتسخينه الى درجات حرارة شديدة الارتفاع .

وتتوقف درجة الحرارة التي يبدأ عندها توليد الاندماجية من غاز ساخن على عاملين ، الأول هو معدل فقدان الغاز الساخن لحرارته بالإشعاع الى ما حوله ، والثاني هو معدل توليد الطاقة الاندماجية في الغاز ، وواضح أن درجة الحرارة « الحرجة » هي تلك التي يبدأ عندها المعامل الأخير في الإزداد من قيمة المعامل الأول .

ويمكننا كتابة معدل التفاعل « ف » على الصورة :

$$F = n_1 n_2 Q$$

حيث 1 ، 2 هما عددا الجسيمات من الفازين الأول والثاني في وحدة الحجم ، اذا كان الفازان مختلفين ، أما اذا كان الغاز واحداً (كمية من الديوتيريوم مثلاً) فإن $n_1 = n_2$ يجب أن تستبدل بنصف مربع عدد الجسيمات الموجودة بوحدة الحجم في الغاز المستخدم والكمية « ق » هي احتمال التفاعل وتتوقف على درجة الحرارة فقط ، لكل نوع من أنواع التفاعلات الاندماجية .

وللتفاعلات المذكورة في المادلات السابقة أعلاه تقدر الطاقة الناتجة بحاصل ضرب معدل التفاعل « ف » بكمية الطاقة التي تنطلق من التفاعل المبين مثل 17.6 مليون إلكترون فولت للتفاعل الناتج بين تريتيوم + ديوتريون ، 4.8 مليون إلكترون فولت للتفاعل بين ديوتريوم + ديوتريوم وهكذا .

هذا من معدل تولد الطاقة الاندماجية في الغاز الساخن ، أما من معدل فقدان الحرارة من الغاز فإذا فرضنا أن الغاز بعيد عن جدران الوعاء الذي يحتويه فإن الحرارة ستفقد حينئذ بالإشعاع ، وقد وجد أن معدل فقدان الحرارة سيتناسب مع $S^{1/4}$ ، حيث « S » هي درجة الحرارة (ونلاحظ أن هذه العملية الإشعاعية تحدث في جسم شفاف ، ولهذا تختلف عن معدل الإشعاع من سطح جسم أسود الذي يتناسب مع S كما هو معلوم) .

وبموازنة معدل تولد الطاقة الاندماجية مع معدل فقدان الحرارة بالإشعاع فإننا نرى أنه لن تكون هناك طاقة اندماجية تذكر إلا إذا ارتفعت درجة الحرارة إلى أكثر من عشرة ملايين درجة مطلقة ، رغم أنه ستكون هناك كمية كبيرة من أشعة النيوترونات المتولدة من التفاعلات عندما تصل درجة الحرارة إلى أكثر من مليون درجة . وإذا كانت هذه التفاعلات تحدث داخل كتلة الغاز فإنها ترفع درجة حرارته ويزداد معها معدل التفاعل حتى تبدأ قيمة تتعدى معدل فقدان الحرارة بالإشعاع عند درجة حرارة ١٠٠ مليون درجة للمزيج ديوتريوم + ديوتريوم وحوالي ٦٠ مليون درجة مطلقة للتفاعل بين ديوتريوم + تريوم ، وهكذا يمكن حينئذ لهذه التفاعلات أن تستمر من تلقاء نفسها عند درجات الحرارة هذه وذلك لأنه عند درجة الحرارة هذه (١٠٠ مليون مثلاً) تكون كمية الطاقة الناتجة من الاندماج في ثانية أكبر من تلك التي تفقد بالإشعاع وهكذا تستمر درجة حرارة الغاز مرتفعة - رغم الإشعاعات الحرارية المنبعثة - ويتبع ذلك أيضاً أن جسيمات الغاز تستمر في التصادم بقوة وتنجم مع بعضها مولدة كميات جديدة أخرى من الطاقة . وهكذا تستمر من تلقاء نفسها أو بمساعدة أخرى نستطيع القول بأنه عند هذه الدرجة سيستمر (الغاز) مشتعلاً ، تذكّر لهيبه الاندماجات المتتالية من الغاز الموجود لدينا في الحبل المحدود وهذه الإشعاعات المنبعثة نستطيع استخدامها في أغراض عملية مفيدة أو أردنا ذلك . من هذا نرى أهمية الوصول إلى هذه الدرجة الحرجة .

وأولى الخطوات العملية لتحقيق عملية الاندماج النووي الحراري هي توفير حيل أو وعاء متين الجدران يتحمل حرارة وضغط جسيمات البلازما المتلاطمة ، ولكي نردد فهماً لهذه المشكلة دعنا نتصور أن لدينا لترًا من غاز الديوتريوم موضوعاً في وعاء خيالي يتحمل درجات الحرارة المرتفعة والضغط العالي . فإذا كان ضغط الغاز عند درجة الحرارة العادية هو ضغط جوى واحد ، فإن كل جزء من جزيئات الغاز سيتحرك داخل الوعاء بطاقة تقدر بحوالي $\frac{1}{40}$ من الإلكترون فولت، أى بسرعة قدرها ٣٠٠ ميل في الساعة . ولن يكون هناك اندماج نووى بطبيعة الحال . وإذا رفعنا درجة حرارة الغاز إلى ٥٠٠ درجة مئوية فإن جزيئات غاز الديوتريوم ستتحرك إلى ذرات وسيكون ضغط الغاز حينئذ حوالي ٤٠ ضغطاً جويًا ويكون متوسط سرعة الذرات حوالي ٤٠٠٠ ميل في الساعة . ومع ذلك فلا تزال بعيدين جداً عن السرعة اللازمة لحدوث الاندماج . لنفرض أننا رفعنا الآن درجة الحرارة إلى ١٠٠.٠٠٠ درجة . ستفقد الذرات حينئذ إلكتروناتها ويصبح الغاز مجرد نويات والكاترونات هي ما أسميناها بالبلازما، وسيكون ضغط البلازما حينئذ ١٥٠ ضغط جوى ، وسيكون متوسط سرعة الإلكترونات ١٠ مليون ميل في الساعة والديوترونات ١٧.٠٠٠ ميل في الساعة ، ومع ذلك فإن يكون للديوترونات طاقة كافية للتغلب على تنافرهما الكهربائي حين اقترابهما من بعضهما البعض لحدوث الاندماج . وإذا استمر الغاز في حالة

هذه فيسحدث اندماج نووى واحد في لتر البلازما كل ٥٠٠ سنة وعندما تبلغ درجة الحرارة مليون درجة سيبدأ عدد الاندماجات ولكنها لن تكون بدرجة محسوسة . وعند ١٠٠ مليون درجة سيكون معدل التفاعل الاندماجي كبيراً وسيكون الضغط حينئذ ١١/٢ مليون ضغط جوى وسرعة الالكترونات ١٠٠.٠٠٠ ميل في الثانية والديوترونات ١٥٠٠ ميل في الثانية (أى تستطيع الدوران حول العالم في ١٦ ثانية) وسيكون عدد الاندماجات كبيراً .

من هذا نرى أننا لكي نرفع الغاز الى هذه الدرجات العالية لا يمكننا ان نبدأ بكمية من الغاز تحت الضغط الجوى بل يجب ان نبدأ بكمية بسيطة يكون ضغطها مثلاً حوالي ١/١٠٠ من الضغط الجوى ، حتى اذا زادت درجة الحرارة كان ضغط البلازما بعيداً عن القيم الخيالية التى ذكرناها اعلاه وحتى يستطيع الوعاء - ان وجد - ان يتحملها .

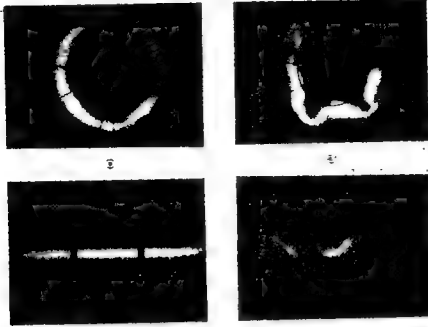
ويجب بنا ان نذكر وجوب بقاء الغاز بعيداً عن جدران الوعاء الذى يحتويه ، وليس ذلك خشية انصهار جدران الوعاء كما قد يعتقد ، اذ ان كمية الحرارة التى تحملها ذرات البلازما عند درجات الحرارة المرتفعة قليلة نسبياً نظراً الى قلة ضغط الغاز الذى بدأنا به (فتر واحد من الغاز عند هذا الضغط وعند درجة ٣٥٠ مليون درجة لا يحتوى من الحرارة سوى ١٨٠٠٠ كالورى)، أى ما يكفي لاعداد كوبين من الشاي) ولكن استعمال الديوترونات السريعة بجدران الوعاء يجعلها تفقد طاقتها الى جدران الوعاء وسرعاتها تضعف وينطفئ الفرن الذى الاندماجي وهذا يرينا ان التفاعل الاندماجي اذا خرج عن طوقه واصطدم بجدران الوعاء الذى يحتويه فانه ينطفئ بخلاف مفاعل اليورانيوم الذى اذا خرج عن طوره المادى انفجر ونشر سمومه في الجو والبر ، ولكن المشكلة ما تزال امامنا وهى كيف نحصر البلازما الساخنة وسط وعاء دون ان تلمس جدرانها ؟ ورغم صعوبة هذه المشكلة وفراقتها فقد تمكن العلماء من حلها بواسطة المجالات المغناطيسية فمن الممكن عمل « قارورة مغناطيسية » تشمل البلازما وتحمل ضغطها ولا تجعلها تفلت منها .

منذ أكثر من عشرين عاماً خطر ببال أحد العلماء ان يسمح لتيار كهربائى بالمرور في معدن منصهر على شكل انبوبة طويلة فلاحظ ان عبور المعدن المنصهر قد صغر قطره ، وشرح ذلك سهل من الناحية النظرية ، اذ ان التيار الكهربائى المار في السلك يؤد مجالا مغناطيسيا يحيط بالسلك بعد ان ضغط على جزيئات المعدن التى تتحرك على سطحه دافعا بها الى داخل السلك ، وهكذا يقل قطرها .

والبلازما لها خواص طبيعية جد غريبة . فتوصيلها الحرارى يبلغ مليون ضعفاً للتوصيل الحرارى للنحاس ، ومقاومتها الكهربائية حوالى ١/١٠٠ من مقاومة النحاس (عند درجة حرارة ١٠٠ مليون وكثافة ١٠ جسيم في سم^٣) . وهكذا يبدو لنا اننا يمكننا اعتبارها كمعدن منصهر ممتاز نستطيع ارسال تيار كهربائى خلالها فاذا وضعنا البلازما في انبوبة اسطوانية مثلاً كانا يبين التفريغ الكهربائى للغازات وامررنا فيها تياراً كهربائياً فان هذا التيار سيجعل البلازما تضمر ويقل قطرها فتضمر كاسطوانة دقيقة وسط الوعاء بعيداً عن جدرانها . وتسمى هذه الظاهرة بالـ Pinch effect ظاهرة الانقباض .

ويمكننا تشبيه المجال المغناطيسى المحيط بالبلازما بحلقات من المطاط تحيط بالبلازما ،

شكل (١٠)



صور تمثل تنظيم عمود البلازما (الفهره) داخل الانوية حلقية ويرى بوضوح تخطيط عمود البلازما مع جدران الانابيب

وهذا نوع ثالث من اسباب عدم استقرار عمود الانقباض مما قد يؤدي به ، وهو الانثناء البسيط للعمود الذي تزداد شدته وينتهى بأن يدفع عمود البلازما الى جدران الانوية . ويمكن التغلب على ذلك باستخدام البوبة من مادة موصلة للكهرباء . حيث أن الموصل يعمل كحاجز للمجال المغناطيسى فان خطوط المجال المغناطيسى حول عمود البلازما ستزدحم أمام جدران الانوية عندما يقترب العمود المنقبض منها وستدفع هذه القوة المتزايدة عمود البلازما ثانية الى وسط الانوية .

وقد يكون من المناسب عدم احداث البلازما في انابيب مستطيلة لمدة اسباب منها أن التضييق (Electrodes) الموجودين في طرف الانوية سيكونان من عوامل تبريد العمود . وقد احدثت اعمدة البلازما في انابيب دائرية تتحمل البلازما داخلها دون أن تلامس أى جسم صلب ، فقد طبق جهد هائل على غدد من لفات السلك حول محول ذي قلب حديدي احدث تفرقاً كهربائياً في الفضاء فيكون بذلك الملف الثانوى للمحول ويمكن احداث تيارات كهربائية ضخمة داخل البلازما بهذه الطريقة .

وقد دفعت هذه الدراسة العلماء الى أن يستخدموا لأول مرة في تاريخ العلم كميات ضخمة من الطاقة الكهربائية وبنوا جدهم في التوصل الى تفرغ تام نظيف . ومن أشق الأمور التي كان عليهم أن يدرسوها طرق القياس . فقد كان من أصعب الأمور عليهم تكوين البلازما في أول الأمر ، أما دراستها بعد ذلك فهي أشق بكثير من العملية الأولى ، ومع ذلك فقد أمكن تدبير بعض طرق لقياس خواص البلازما . فهناك (Microwave interferometer) لقياس كثافة البلازما ، بواسطة

حزم من امواج الراديو ذات الأطوال المليمترية . وقيست درجة حرارة البلازما بواسطة دراسة الاشعاعات السينية المنبعثة منها ، وكذلك جسيماته الهاربة والمنبعثة من التفاعل . وقد أمكن إجراء بعض دراسات طيفية على الأجسام الباردة من البلازما حيث هناك بعض ذرات ما تزال تحتفظ ببعض الإلكترونات . ولا توضح هذه الدراسات فقط درجة الحرارة بل أيضاً سرعة حركة البلازما بواسطة إزاحة دوبلر . وباختصار يدلنا قياس التغيرات في المجال المغناطيسي أثناء التجربة على درجة حرارة البلازما وكثافتها وشكلها وسرعتها عندما تتكون .

وإذا كان الودد الدرى خليطاً من الديوتيريوم والتريتيوم $D + T$ ، فإن نصيب الأسد من الاشعاعات (حوالى ٨٠٪) تحمله النيوترونات المنبعثة من التفاعل . وإذا نستطيع الحصول على الطاقة بتبريد النيوترونات السريعة وتحويل الحرارة الناتجة إلى دورة البخار التى تولد الكهرباء بالطريقة العادية . وحيث أن مثل هذا التفاعل يجب أن يولد أو يكون كميات متجددة وكثيرة من التريتيوم (T) فيمكن امتصاص هذه النيوترونات ببطارية أو غطاء من الليثيوم يحيط بالمفاعل ، ولا شك في أن جزءاً من الطاقة الكهربائية الناتجة يجب أن يرسل ثانية إلى المفاعل لكى يحفظ للقارورة المغناطيسية شكلها .

وإذا كان الوقود هو الديوتيريوم وحده . فإن هناك احتمالاً بتحويل الطاقة الناتجة رأساً إلى كهرباء . وفي حالة اندماج الديوتيريونات مع الديوترونات فإن ٦٦٪ من الطاقة الناتجة سيجعلها جسيمات مشحونة ناتجة من التفاعل - نوى هليوم وديوترونات . ومن المحتمل جداً أن ندير أمر إبقاء هذه الجسيمات داخل البلازما . وفي هذه الحالة فإن البلازما الساخنة المتعددة ستحاول التمدد ضد المجال المغناطيسى ويمكن استخدام هذه الحركة التمديدية بدوائر كهربائية خاصة لتوليد تيار كهربائى . وبعبارة أخرى ، أن دفع البلازما ضد المجال المغناطيسى سيجعلها تعمل شغلاً ، تماماً كما يدفع البخار التمدد صمام الآلة ويعمل شغلاً . وفي حالة البلازما تقوم جدران القارورة المغناطيسية بدور الصمام . وستقوم دوائر كهربائية معينة بدور القضبان والعجلات (في حالة الآلة البخارية) لتحويل طاقته إلى شغل مفيد ، ومن المحتمل أن تكون كفاءة هذه الآلة أعلى بكثير من آلة البخار العادية حيث أن قوانين الديناميكا الحرارية التى تحد كفاءة الآلات الحرارية العادية لا تنطبق في هذه الحالة .

ومنذ ست سنوات أعلن علماء الطبيعة بمعامل هارويل بالتجترا توصلهم بجهاز أسموه (Zeta) وهو اختصار للاسم Zero Energy Thermonuclear assembly إلى توليد درجة حرارة تقدر بحوالى ٥ مليون درجة مطلقة في بلازما يمر بها تيار لمدة قدرت بحوالى ١٠ × ٥ - ٣ من الثانية . وهذا الزمن لا شك كبير بالنسبة للفترات السابقة . وفي كبر هذا الزمن النسبي تكمن أهمية الاكتشاف ، إذ استطاع العلماء تمكين التيار الكهربائى الضخم من المرور في البلازما داخل الانوية الحقيقية - المحيطة بقالب محمول كهربائى - واستمرت البلازما ثابتة في وسط الانوية حتى انتهى مرور التيار بأقطبه . وهذا لا شك انتصار كبير ، وتقدم أساسي يوضح بشكل أقرب ما يكون إلى التأكيد قرب التوصل إلى الهدف الذى نسمى إليه جميعاً وكانت الحلقة المكونة لجهاز « زيتا » مصنوعة من المعدن قطرها ثلاثة أمتار ، وقطر مقطع الحلقة متر واحد . وقد كانت الكثافات التى تتصلل باللفات المحيطة بقائمة المحول الأول تختزن كميات الطاقة الكهربائية قدرها ١/٤ مليون جول . وقد أحدث مرور هذه الطاقة في اللفات المحيطة بالقائمة الأولى تياراً في اتجاه واحد داخل الغاز الموجود بالحلقة المحيطة بالقائمة الثانية . وقد وجد أن أكبر قيمة لهذا التيار كانت ٢٠٠.٠٠٠ أمبير ، واستمر التيار يمر لمدة حوالى ٥ ملي ثانية وأمكن تكرار هذه العملية كل عشر ثوان ، وقد وجد أن

انبعاث النيوترونات يصبح مرور التيار باستمرار، وكانت كمية النيوترونات المنبعثة في كل مرة ١١. نيوترون. وكان ضغط الغاز المستخدم في الانبوبة قبل بدء التجربة حوالي ١٠ - ٤ ملليمتر زئبق .

وقد نشر العلماء الأمريكيون بعض تفاصيل عن أجهزة مماثلة نخس منها جهاز Perhapsatron وهو يشبه جهاز « زيتا » ولكنه أقل منه حجماً إذ كان قطر الأنبوبة حوالي متر وقطر مقطعها ٣.٥ سم وكان ضغط الغاز المستخدم أولاً ١٠.٢ ملليمتر من الزئبق واستمر مرور التيار لمدة ١٠ - ١ ثانية وكانت درجة حرارة البلازما حوالي ٦ مليون درجة .

وقد أثبتت الدراسات أن هناك شرطين أساسيين يجب توافرها قبل تحقيق مفاعل الاندماج النووي . الأول أنه يجب تكوين البلازما وحفظها عند درجة حرارة بين ٥٠. و ٥٠٠. مليون درجة مئوية . الثاني أنه يجب حصر هذه البلازما في مكان محدد مدة كافية بحيث يكون حاصل ضرب كثافة البلازما وزمن بقائها أكبر من ١٤.١ أيون - ثانية للستيمتر المكعب . وقد توصل الباحثون في الاتحاد السوفيتي إلى جهاز يسمى « Tokamak توكاماك » في الولايات المتحدة الأمريكية إلى جهاز يسمى « Seylla - سيلا » أمكنهما بهما أن يصلا إلى قيمة بين ٣ ، ٦ x ١١٠ أي أقل بحوالي ألف مرة من القيمة المطلوبة والمذكورة أعلاه لقيام مفاعل الاندماج . ويعتقد الكثيرون أن المبادئ المستخدمة في هذين الجهازين هي في الطريق السليم الذي يحتمل أن يقودنا إلى القيمة المطلوبة ، وفي الجهاز الروسي توجد البلازما على شكل حلقي يحصرها مجال مغناطيسي قوى . أما في الجهاز الأمريكي فتتحصر البلازما في حجم معين تحت تأثير المجال المغناطيسي ولكن يحتمل هروها من طرفي النجم المحدد . ويعتقد الكثيرون أن « توكاماك » يمثل الاتجاه الصحيح للحصول على مفاعل الاندماج في المستقبل غير البعيد .

المخاض

لعله من المناسب أن نوجز بعض ما يمكن أن نستخلصه من دراستنا السابقة للتطبيقات السلمية للطاقة الذرية وأن نوضح الاتجاهات الحالية .

بتزايد استهلاك العالم كثيراً للكهرباء يوماً بعد يوم وفي السنوات العشر الأخيرة تضاعف الاستهلاك الكلي للكهرباء ويتنظر تضاعف الاستهلاك الحالي أيضاً بعد عشر سنوات . ولا يرجع سبب ذلك إلى ازدياد السكان فقط بل على الأكثر إلى ارتفاع مستوى الحياة . فتشبع استخدام أجهزة تكييف الهواء ومختلف الأدوات المنزلية بتزايد كثيراً ويستهلك الكثير من الوقود . ورغم أن العالم الآن بدأ في توليد الكهرباء من الليرة الآن معظم الكهرباء الحالية تتولد من مصادر الوقود التقليدية (الفحم والبترول) ورغم اختلاف التقدير في نفاد مصادر الوقود التقليدية (من ٥٠ إلى ٢٠٠ عام) إلا أن الإنسان سيجابه فترة حرجية في المستقبل القريب عند نفاذ هذه المصادر . ولعلنا نذكر أيضاً ازدياد اهتمام العالم بتسليم الجو نتيجة ما يُنتج فيه من بقايا احتراق مواد الوقود التقليدية . فالمرآك الصناعية الكبيرة تنفث في الجو يومياً مئات الأطنان من أكاسيد الكبريت السامة فضلاً عن الآلاف الأطنان من ثاني أكسيد الكربون . وقد لوحظ أن تركيز غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو يزيد بحوالي ٢٪ كل عشر سنوات . وقد يكون لهذه الزيادة أثر كبير في التغيرات الجوية ، فضلاً عما تسببه هذه الغازات في بعض المناطق من آثار كبيرة الضرر على صحة الإنسان . ومن الضروري العمل على تقليل تلوث الجو من الأبخرة المتصاعدة من احتراق مسود الوقود التقليدية : وليست للمصانع هي التي تمت في الجو بهذه السموم ، بل السيارات أيضاً

ووسائل النقل ووسائل تدفئة المنازل التي تلعب دوراً كبيراً في تلوث الجو . وسيكون استخدام الكهرباء لتسيير القطارات والسيارات (لو نجحت المساعي لتحقيق ذلك) عاملاً كبيراً في تخفيف حدة هذا التلوث في المدن والأماكن المزدحمة بالسكان .

ولتمتاز الطاقة النووية بعدم توليها للجو ، ولكن مقابل ذلك فإن الكثير من المخلفات النووية المشعة تتضمن هي الأخرى الكثير من المخاطر والأضرار . وما زال العديد من العلماء يقومون بدراسة وسائل الحد من هذه الأضرار قبل شيوع استخدام مصادر الطاقة النووية .

وقد ذكرنا فيما سبق أنواعاً كثيرة من المفاعلات التي تستخدم لتوليد الطاقة الكهربائية من الوقود النووي وقد كان اهتمام البريطانيين بمفاعلات التبريد الغازي ناشئاً عن الخبرة التي اكتسبت في توليد البلوتونيوم للأغراض الحربية ، كما أن اهتمام الأمريكيين بمفاعلات التبريد المائي ناتج عن برامجهم في بحوث مفاعلات الفواصات التي تستخدم الماء العادي للتبريد والتي صممه للضغط لمنع من التبخر . وتكاليف بناء النوع الآخر أقل قليلاً من تكاليف بناء مفاعلات التبريد الغازي ولكنها في بعض النواحي الفنية تقل في كفاءتها عن مفاعلات التبريد الغازي ، كما أن كندا تهتم بمفاعلات الماء الثقيل الذي يستخدم كمهدى ومبرد في نفس الوقت ويستخدم معدن اليورانيوم الطبيعي في هذا النوع من المفاعلات .

هذا وقد اهتم العلماء أخيراً ببناء مفاعلات التوليد (Breeder reactors) التي تحسنول بعض ذرات اليورانيوم ٢٣٨ إلى ذرات البلوتونيوم القابلة للانشطار وتستطيع توليد ذرات بلوتونيوم أكثر مما يستهلك المفاعل في عمله . وأحد أنواع هذه المفاعلات التي تبدو مشجعة هو المفاعل السريع الذي يبرد بمعدن السوديوم ولا يحتاج إلى وسط لتبطيء النيوترونات الناتجة من عمليات الانشطار ، ويقوم الآن الاتحاد السوفييتي وبريطانيا وفرنسا ببناء نماذج لمفاعلات من هذا النوع ذات قدرة تقرب من ٣٠٠ مليون وات (كهرباء) . وترداد الثقة الآن في أنه في المستقبل سيصبح في الامكان بناء مفاعل سريع تبلغ تكاليفه نفس تكاليف محطات الكهرباء التي تستخدم الوقود العادي .

وإذا انتقلنا الآن إلى مفاعلات الاندماج التي تتطلب وجود بلازما ساخنة إلى نوى غاز متاين (خليط من الديوتيريوم والتريتيوم) في فراغ ، وتعرض لقوى مغناطيسية ، فما زال أمامها سنوات طويلة من البحث والدراسة والتجربة الطويلة .

أما فيما يتعلق بمنافسة محطات الطاقة النووية لمحطات الكهرباء التقليدية فهذه تعتمد على مدى توفير الخبرات الفنية والوقود النووي . وليس من المنتظر الآن أن تتغير كثيراً أسعار الوقود التقليدي أو النووي كما أنه من غير المحتمل أن تتغير كثيراً تكاليف إقامة محطات القوى التقليدية . في حين أن تكاليف إقامة المحطات النووية تتعرض لتغيرات كثيرة . وذلك لأن هذه المحطات تشمل الكثير من الخبرات الجديدة وفيها مجال لآراء وابتكارات كثيرة . ولذلك يجتمع التوصل إلى تصميمات محطات نووية تنافس المحطات التقليدية . هذا إلى أنه ليست هناك أخطار عاجلة لسرعة نفاذ مصادر الوقود النووي ، لا سيما وقد أخذ الاهتمام بمفاعلات التوليد يزداد ، وهذا النوع من المفاعلات يكون من الوقود الجديد أثناء عمله أكثر مما يستهلك . هذا فضلاً عن أن العالم به مواد نووية أخرى غير اليورانيوم يمكن استخدامها مثل الثوريوم وهذه مادة مثل اليورانيوم ٢٣٨ . إذا امتصت نيوترونات ولدت نواة مادة قابلة للانشطار وهي نواة اليورانيوم ٢٣٣ .

الانفجارات النووية :

لعله من المناسب قبل أن نختم هذه المقالة أن نذكر بعض الشيء عن الانفجارات النووية .

التي كان لا يستخدمها في الحرب العالمية الثانية أثر حاسم في انهائها وكان لهول خسائرها أثر بالغ في تاريخ الإنسانية .

في ٢ أغسطس من عام ١٩٣٩ كتب ألبرت اينشتين خطاباً الى الرئيس روزفلت موجهاً النظر الى امكانية استخدام ظواهر الانشطار النووي للرات اليورانيوم في بناء قنابل شديدة الأثر - أقوى ملايين المرات من القنابل الذرية . وقال اينشتين « قنبلة نووية واحدة اذا قذبت بها ميناء تستطيع تدميره بأكمله مع بعض ما يجاوره من مناطق » وقد قررت الولايات المتحدة حينئذ البدء بدراسة هذا الموضوع ، وكان الدافع الى ذلك هو ما نعى الى علم الحكومة الأمريكية من أن الحكومة الألمانية تقوم فعلاً بدراسات في هذا الاتجاه ، وإذا قدر لها النجاح فسيكون لذلك أثر مدمر على الحلفاء . وكما سبق أن اسلفنا كان أول تحقيق للتفاعل التسلسل على يدي العالم لرمي الذي اتم بناء مفاعل الفحم في جامعة شيكاغو في ٢ ديسمبر ١٩٤٢ . وأدى هذا النجاح الى الاسراع في بناء معامل ضخمة في هانفورد على ضفتي كولومبيا لانتاج البلوتونيوم ، كما اقيمت معامل ضخمة في أوك ريدج لاستخلاص اليورانيوم ٢٣٥ من اليورانيوم الطبيعي . وقامت معامل لوس الاموس تحت اشراف العالم روبرت اوبنهايمر بوضع تصميم القنبلة الذرية الاولى . وقد تم صنع ثلاث قنابل في منتصف عام ١٩٤٥ . واجري اختبار احداها وكانت مصنوعة من البلوتونيوم في رمال الاموجوردو في ١٦ يوليو من عام ١٩٤٥ . واسقطت الاخران على هيروشيما وناجازاكي في ٦ و ٩ أغسطس من نفس العام . وقد كتب ترومان في مذكراته (١٩٥٦) من ذلك يقول « حدث عام ١٩٤٥ حدث واسع الأبعاد أحدث انقلاباً في علاقاتنا بالعالم أجمع وفتح مهلاً جديداً للإنسانية لا يمكننا حتى الآن تحديد ثمراته وأهدافه ومضلاته . هذا الحدث هو مولد القنبلة الذرية » .

وقد صنعت قنبلة هيروشيما من اليورانيوم ٢٣٥ وقنبلة ناجازاكي من اليورانيوم ٢٣٩ . واجري تفجير القنبلتين على ارتفاع يبلغ حوالي ٢٠٠٠ قدم لضمان حدوث التدمير الشامل الذي يحدث لهيب الانفجار . وقد كان عدد منازل هيروشيما ٧٥٠٠٠ منزل ، دمر منها حوالي ٧٠٠٠ منزل تدميراً تاماً و احرق حوالي ٥٥٠٠٠ منزل حرقاً كاملاً . وقد رجد أن أكثر من ٩٠٪ من جميع المنازل لحقتها تدمير كامل أو جزئي . وكانت قنبلة ناجازاكي اكبر قوة وكان مدى تأثيرها يزيد بحوالي ١٥٪ من مدى تدمير قنبلة هيروشيما . ولكن لما كانت الأرض غير مستوية في ناجازاكي كان التدمير أقل نسبياً من تدمير هيروشيما . وكان ضحايا القنبلتين أكثر من ١٠٠.٠٠٠ قتيل .

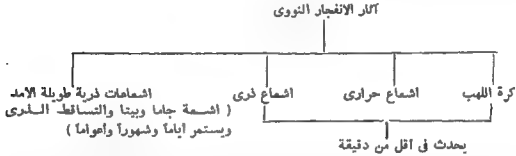
ونرى في الجدول التالي مساحة التدمير وعدد الضحايا في القنبلتين وكذلك لفرص القارة سيبيريا التدمير الذي حدث في مدينة طوكيو نتيجة لغارات ٢٧٩ قاذفة قنابل تحمل قنابل شديدة التدمير بلغ وزنها حوالي ١٧٠٠ طن وكان ذلك في يوم ٩ مارس سنة ١٩٤٥ :

أثر قنبلة هيروشيما الذرية	أثر قنبلة ناجازاكي الذرية	أثر ١٦٦٧ طنًا من مواد ت.ن. شديدة الانفجار القيت على طوكيو
٧٨٢٥٠	٢٢٧٥٢	٨٣٠٠٠
١٣٩٨٢	١١٢٤	١٠٢٠٠٠
٣٧٤٢٤	٢٢٢٤٥	
٢٣٥١٥٦	٨١٠٢٥	
٣٦٥٢١٢	٢٢٨٠٤٧	١٨٥٠٠٠

وقد اخذت ارقام شحايها هيروشيما و نجازاكي من نشرة يمتوان « شحايها القنبلة الذرية » اصدرتها اللجنة اليابانية التحضيرية للمؤتمر الطبي العالمي عام ١٩٥٣ .

وتقدر الطاقة الانفجارية لكل من قنبلتي هيروشيما و نجازاكي بحوالي ٢٠.٠٠٠ طن من مادة ت.ن.ت. ، الشديدة الانفجار وقد طورت القنابل الذرية بعد ذلك تطويراً كبيراً وزيدت الطاقة الانفجارية للقنابل الذرية زيادات هائلة ولا سيما بعد استخدام الطاقة الاندماجية في صنع القنابل الهيدروجينية وقد قدر ان كلا من تجارب القنابل الذرية التي أجرتها الولايات المتحدة في مارس ١٩٥٤ ومايو ١٩٥٦ والتي أجراها الاتحاد السوفييتي في نوفمبر ١٩٥٥ ، كان لها اثر تفجيري اكبر من المجموع الكلي للمتفجرات التي حدثت في تاريخ الانسان في جميع حروبه . هذا بغض النظر عن شحايها الاشعاعات الذرية .

ويمكن تقسيم اثار القنبلة الذرية الى اربعة اقسام رئيسية :



وتقدر ان حوالي ٦٪ من الطاقة الكلية للانفجار تحملها نيوترونات واشعة جاما وتحث لحظة الانفجار أي ان انبعاثها يحدث فقط خلال الانفجار . كما يقدر ان حوالي ٢٪ من الطاقة ينطلق على أشكال اشعة جاما من نواتج الانشطاري الدقيقة الاولى من الانفجار ، كما ان كروية اللهب تحمل حوالي ثلثي الطاقة الكلية الناتجة من الانفجار وتحمل الموجة او الاشعاع الحراري ما بقي من طاقة .

لنعتبر الآن كروية اللهب التي تحدث على ارتفاع ٢٠٠٠ قدم فوق سطح الأرض . عقب حدوث الانفجار يحدث لهب ابيض ساطع اكثر سطوعاً من الشمس . وتقدر درجة الحرارة داخل القنبلة في مكان الانفجار باكثر من مليون درجة وبعد ١٠٠٠٠٠ من الثانية عقب الانفجار تقدر درجة الحرارة داخل كروية تظرها للآلوف بلادة بحوالي ٣٠٠.٠٠٠ درجة مئوية ، أي حوالي خمسين ضعفاً لدرجة حرارة سطح الشمس .

وتأخذ درجة حرارة كروية اللهب بالانخفاض بسرعة نتيجة لاشعاعها الحراري وتصل الى اقل قيمة لها وهي حوالي ٢٠٠٠ درجة مئوية بعد حوالي ١٠.٠ من الثانية مع استمرار درجات الحرارة العالية في باطن الكروية . وعندما يسخن الهواء المحيط بكروية اللهب يقل امراره للحرارة ويلاحظ تبعاً لذلك ارتفاع درجة حرارة سطح كروية اللهب الى ٧.٠٠٠ درجة بعد حوالي ٣.٠ من الثانية نتيجة لخروج الطاقة الحرارية من باطن كروية اللهب وبطء تصرفها النسبي خارج الكروية . وبعد حوالي عشر ثوان تنطفئ كروية اللهب ، وتقدر معدل ارتفاع كروية اللهب عن سطح الأرض بما لا يزيد عن ٣٠٠ قدم في الثانية .

استخدام الانفجارات اللدرية للأغراض السلمية :

وإذا حدث انفجار ذرى (نتيجة لانشطارات نووى ذرات الوقود اللدري) في باطن الأرض فإن الاضعمات اللدرية الخطرة التي تنبث من بقايا الانشطار ستظل كامنة في باطن الأرض . والاحتمال الوحيد لانتقالها هو عن طريق حركة المياه الجوفية في طبقات الأرض . وقد دلت التجارب على أن حركة المواد المشعة في باطن الأرض حوالي قدم واحد في السنة في المتوسط . ولذلك فإن استخدام التفجيرات اللدرية في باطن الأرض من العمليات التي يمكن استخدامها للأغراض السلمية دون خوف من آثار الاضعمات التي تنبث من بقايا الانفجارات .

وإذا حدث الانفجار على عمق كبير تحت سطح الأرض فسينتج عن ذلك فجوة كبيرة في باطن الأرض يتوقف حجمها على العمق الذي يحدث عنده الانفجار . وإذا كان العمق قريباً من سطح الأرض فقد يحدث ما يشبه فوهة بركان تخرج منه المواد المنصهرة بفعل حرارة الانفجار وتحدث فجوة كبيرة في الأرض معرضة للجو . ويستخدم هذا النوع الآخر من الانفجارات لامتداد الموانئ الجديدة لرسو السفن . وفي هذه الحالة يجري عدد من التفجيرات النووية في نفس الوقت في أماكن متجاورة بحيث تحدث في مجموعهما يشبه قناة كبيرة متصلة كبيرة العمق على السطحي . وقد وجد أن سطوح النجوات الجانبية والسفلية لمساحات خالية من التعاريج والبروزات . واحداث مثل هذه القنوات يبدو عملاً اقتصادياً ناجحاً .

ويمكن لسلسلة من هذه الانفجارات أن تحدث مرةً وأسماءً في باطن جبل يمكن استخدامه لوسائل النقل . كما يمكن استخدام مثل هذه التفجيرات لتغيير مجارى الأنهار . كما يمكن استخدامها أيضاً لعمل خزانات كبيرة في باطن الأرض في الأماكن البعيدة عن منابع المياه تخزن فيها مياه الأمطار وتكون كامنة في باطن الأرض بعيدة عن عمليات التبخر .

وهناك استخدامات كثيرة لهذه الانفجارات مازال تحت الدراسة كالمساعدة في أعمال المناجم وتحريك المواد الخام عند الأعماق الكبيرة إلى سطح الأرض وكذلك استخدامها في تبخير مياه البحار والمحيطات .

وفي ختام هذه المقالة نرجو أن يوفق الله الإنسان إلى تسخير هذه الطاقة الكبيرة لخير الإنسانية وأن يبلل الجهود الصادقة لتوفير أسبابها لرفع مستوى الحياة للشعوب التي ما تزال تجاهد في سبيل حياة ميسرة . لقد تمكن الإنسان خلال ثلاث سنوات ، من بدء الحرب العالمية الثانية ، من أن يسيطر على طاقة الانشطار اللدري ويسخرها للحرب ثم السلم بعد ذلك ويمكن بعد الحرب من تسخير طاقة الانفجارات لبناء القنابل الأبروجينية ولم ينتج بعد في تسخيرها للأغراض السلمية . ولعل الانتظار لا يطول بنا كثيراً فهناك الكثير من الصحارى والقفار تموزها المياه العذبة لكي تعم وتزدهر ولن يتم ذلك إلا بتوفير مصادر طاقة كبيرة ورخيصة حتى يتم استخدامها . وهل هناك أرخص وأكثر توفراً من وقود يستخرج من ماء المحيطات والبحار .



مراجع مشار إليها في البحث

- 1 . — O. Frisch, The First nuclear explosion, New Scientist, 6 August 1970, 274.
- 2 . — N. Lansdell, The Atom and The Energy Revolution, Pengium 1958, P. 118.
- 3 . — New Scientist, 13 Nov. 1969.
- 4 . — Nuclear Explosions and Their Effects, The publication division, Ministry of Information, Government of India, 1956.
- 5 . — W.G. Jensen, Nuclear Power, G.T. Foulis & Co. Ltd., Oxfordshire, U.K., 1969.
- 6 . — Bulletin of the International Atomic Energy Agency, Vol. 12, No. 4, 1970, p. 16 "Progress in Controlled Fusion".

مراجع للاستزادة

- 7 . — J.G. Growther, Nuclear Energy in Industry, George Newnes Ltd., London, 1956.
- 8 . — Donald Hughes, On Nuclear Energy, Harvard University Press, Cambridge, U.S.A., 1957.
- 9 . — T.E. Allibone, The Release and use of Atomic Energy Chapman & Hall, London, 1961.
- 10 . — Kenneth Jay, Nuclear Power, Methuen, London, (1961).
- 11 . — Philip Mullenbach, Civilian Nuclear Power, Economic Issues and Policy Formation, East — West Center Press, Honolulu, 1963.
- 12 . — E. Teller, W. Talley, G. Higgins and G.W. Johnson; The constructive uses of nuclear explosives, Mc Craw-Hill Co. New York (1968).

★ ★ ★

حسام الببلاوي *

الأجهزة الحاسبة في خدمة الطب

ظهر الجهاز الحاسب في المستشفيات منذ حوالي عشر سنوات ، وكان دوره في ذلك الوقت مقصوراً على بعض الأعمال الروتينية التي كان يقوم بها طاقم طويل من موظفي الأعمال الكتابية . لم يبدأ دور الجهاز الحاسب ينمو ويتطور وبالتالي يتطلب تصميمات هندسية معقدة ، حتى أصبح الآن كالمرفق الثقاتي داخل المستشفيات ، الذي يقوم بتدعيم الجهود الطبي في العلاج والبحث العلمي على السواء .

ولا زال دور الجهاز الحاسب في نمو وتطور مستمرين في هذا المجال ، وبذلك ينتج آفاقاً جديدة ويضيف الكثير من الأفكار والأساليب التي تفيد الجهود الطبية ، هذا على عكس الفهم السائد خطأ بأن الجهاز الحاسب يسلب الطبيب شخصيته ويقوم بدور الطبيب الآلي كبديل للطبيب (الإنسان) .

* دكتور مهندس حسام الببلاوي - زميل بجامعة نورث إيسترن بالولايات المتحدة . عمل في تصميم معدات التحكم والتسيات الآلية ، كما اشتغل في تصميم الأجهزة الحاسبة . كان زميلاً بمؤسسة أبحاث العين بمدينة بوسطن في مجال استخدامات الأجهزة الحاسبة في أبحاث أمراض الانفصال الشبكي .

تنظيم المقال

هذا المقال يتناول جزئين أساسيين، الأول ويسد بتعريف الدور الوظيفي للجهاز الحاسب وتحديد قدراته ثم يقارنها بقدرات العقل الانساني، ثم نتقل بالحديث بعد ذلك الى تأثير الجهاز الحاسب على أسلوب البحث العلمي بوجه عام فنجد ان التأثير المباشر للجهاز الحاسب هو انتقال الأسلوب العلمي في نحو المزيد من الحسابات والتقليل من التجربة العملية، ثم نشير الى المشاكل العلمية في الطب والبيولوجيا والآمال المقودة على الجهاز الحاسب في حلها.

اما الجزء الثاني فيتناول شرح الجوانب الهندسي لانتظمة الأجهزة الحاسبة المستخدمة حالياً في المستشفيات والمجالات الطبية. وهنا نتحدث عن تركيب الأجهزة الحاسبة سواء من وجهة نظر تصميمها أو استخداماتها، ثم نشير الى المشكلة المتعلقة بافصال الانسان والآلة ومشاكل أجهزة التلقين والاخراج وحل هذه المشاكل باقتراح نظام الوقت المشترك. هذا النظام (نظام الوقت المشترك) يجعل الجهاز الحاسب كمرفق ثقافي في خدمة الهيئة الطبية.



أولاً : وظيفة الجهاز الحاسب الرقمي (١)

١ - آلة المعلومات (٢) الجهاز الحاسب هو آلة تقوم باستقبال المعلومات (مكتوبة بلفه معينة)، ثم تتولى الآلة هذه المعلومات بمعمليات حسابية ورياضية طبقاً لبرنامج (٣) (سبق لتقنيه للجهاز الحاسب)، ثم تخرجها مرة أخرى وفي شكل جديد من المعلومات الى العالم الخارجي. من هنا يمكن النظر الى الجهاز الحاسب كآلة لتشفيل المعلومات او بعبارة أدق آلة تشفيل البيانات (٤). هذا التعريف الوظيفي للجهاز الحاسب الرقمي يبدو جامداً بعض الشيء وبعيداً عن الخيال المباشر لنا، وربما استظمننا ان نستوعب هذا التعريف الوظيفي للجهاز الحاسب (السابق ذكره) اذا حددنا الدور الوظيفي (وبالتالي التعريف) لبعض الأجهزة التي كثر استعمالها وانتشارها في حياتنا اليومية. فمثلاً المحرك الكهربائي يقوم بتحويل الطاقة الكهربائية الى طاقة ميكانيكية.

من هنا نعرف المحرك الكهربائي كآلة من آلات الطاقة تقوم بتحويل، أو بعبارة أخرى، بتشغيل صورة من الطاقة الى صورة أخرى.

(١) Digital Computing machine (Computer).

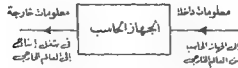
(٢) Information machine.

(٣) Program.

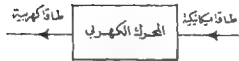
(٤) Data Processing machine.

(انظر الاشكال ١٣٢٤١ - ٦٤٥٤٤٤٣٢٤١ - انظر ايضا التذييل رقم ١)

المرحلة الاولى	المرحلة الثانية	المرحلة الثالثة
تلقي المعلومات	تشغيل المعلومات	الخروج المعلومات

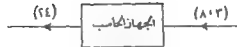


شكل (١) آلة المعلومات



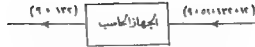
شكل (٢) آلة الطاقة

المثال الأول



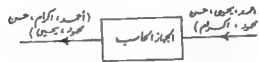
شكل (٣) عملية الضرب

- ١ - يلقي الجهاز الحاسب بالبرنامج الذي اعد له ، للقيام بعمليات الضرب الحسابي .
- ٢ - تلقن بعد ذلك البيانات (٣ ، ٨) كالمادة الخام الداخلة للجهاز الحاسب بقصد تشغيلها (أى القيام بعملية الضرب) .
- ٣ - تخرج من الجهاز الحاسب البيانات المشغلة وهى الانتاج وتكون فى هذه الحالة (٢٤) .

المثال الثاني

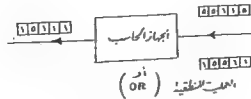
شكل (٤) عملية اختيار أكبر وأصغر عدد معلن

- ١ - يلقن الجهاز الحاسب بالبرنامج المعدله ، للقيام بعملية اختيار أكبر وأصغر عدد .
- ٢ - تلقن بعد ذلك البيانات (١٢ ، ١٣٢ ، ٥٨ ، ٩) كالمادة الخام الداخلة للجهاز الحاسب بقصد تشغيلها (أى القيام باختيار أكبر وأصغر عدد) .
- ٣ - تخرج من الجهاز الحاسب البيانات المشفلة (الانتاج) وهي (٩ ، ١٣٢) .

المثال الثالث

شكل (٥) عملية الترتيب حسب الحروف الأبجدية

- ١ - يلقن الجهاز الحاسب بالبرنامج المعدله للقيام بعملية الترتيب حسب الحروف الأبجدية .
- ٢ - تلقن بعد ذلك البيانات (أحمد ، يحيى ، حسن ، محمود ، كرام) كالمادة الخام الداخلة للجهاز الحاسب بقصد تشغيلها (أى القيام بعملية الترتيب حسب الحروف الأبجدية) .
- ٣ - تخرج من الجهاز الحاسب البيانات المشفلة (الانتاج) وهي (أحمد ، كرام ، حسن ، محمود ، يحيى) .



شكل (٦) العملية المنطقية (نفي التثنية) (٣)

ب - أسماء شائعة : من التعريف السابق وظيفة الجهاز الحاسب، كالة لتشغيل المعلومات، نستطيع أن ندرلوجه الشبهين وظيفة الجهاز الحاسب من ناحية، ودور أو وظيفة العقل الانساني من ناحية أخرى . تكلاهما يتعامل مع المعلومات والبيانات كاللدة الاولى . هذا الشبه الفسيولوجي (المتعلق بوظائف الأعضاء) ادى الى التسمية التي شاعت مع ظهور الجهاز الحاسب بأن الجهاز الحاسب هو عقل آلي وفي أغلب الأحيان كان يطلق عليه اسم العقل الالكترونى (٥) . وقد ذهب بعض المؤلفين واطلقوا عليه اسم العقل الجبار (٦) .

ج - قدرات العقل الانساني : هنا ينبغي أن نتوقف قليلا لنرى مدى الدقة في اختيار هذه الأسماء ، ولكي ندرك هذا الهدف ينبغي أن نشير بشيء أكثر من التحديد الى وظيفة العقل الانساني في طريقة تناول المعلومات ثم تقارنها بعد ذلك بقدرات الجهاز الحاسب وطريقته في تناول المعلومات .

وتلخص قدرات العقل الانساني في طريقة تناول المعلومات على النحو الآتي :

١ - القدرة على تخزين المعلومات (٧) وهي ما تعرف بالذاكرة (٨) .

٢ - القدرة على القيام بعمليات روتينية طبقاً لقاعدة ومنطق معين (٩) .

٣ - القدرة على الابتكار وخلق الجديد (١٠) .

د - قدرات الجهاز الحاسب : أما قدرات الجهاز الحاسب في تناول المعلومات فتتفق مع النوعين الأولين لقدرات العقل الانساني ، مع اختلاف المدى والمعدل . هذا بمعنى أن للجهاز الحاسب القدرة على تخزين المعلومات (الذاكرة) وأن كان ذلك بسعة كبيرة تفوق سعة العقل الانساني ، كما أن للجهاز الحاسب القدرة على القيام بعمليات روتينية على المعلومات وبسرعة مذهلة تفوق سرعة العقل الانساني بملايين المرات .

بقيت القدرة الثالثة للعقل الانساني وهي القدرة على الابتكار وخلق الجديد ، وهذه القدرة هي الحد الفاصل بين قدرات العقل الانساني وقدرات الجهاز الحاسب . وهذا يعني أن المشاكل التي يحتاج حلها الى قدرة على الابتكار وخلق الجديد تقع في المنطقة الحرام بالنسبة للجهاز الحاسب وتصبح الحاجة الى العقل الانساني ضرورة لا بديل لها .

هـ - تحديد الفرق بين القدرة على الابتكار من ناحية والقدرة على القيام بأعمال روتينية من ناحية أخرى : من الصعب إعطاء تعريف علمي دقيق لتحديد معنى القدرة على الخلق والابتكار. إذ أن

Electronic Brain.	(٥)
Giant Brain.	(٦)
Storage.	(٧)
Memory.	(٨)
Routine thinking.	(٩)
Creative thinking.	(١٠)

هذه المسألة محل جدل علمي ، رغم ما تبدو عليه من السهولة . فجزء أساسي من المشكلة في تحديد المسائل التي يحتاج حلها إلى إحدى القدرتين (القدرة على الابتكار أو القدرة على العمل الروتيني) يرجع إلى إمكانية تحليل (١١) المسألة إلى أجزاء صغيرة بحيث يقبل كل جزء أسلوب الحل الروتيني وهنا يصبح الحل الأخير هو تجميع (١٢) مجموعة الحلول للمشاكل الجزئية (١٣) .

أما المشاكل التي لا ينفع حلها باستعمال الأسلوب السابق (الخاص بتحليل المشكلة ثم تجميع الحلول الجزئية) فتحتاج إلى القدرة على الابتكار لحلها .

ونكتفي الآن بهذه التفرقة ، وإن كانت تفرقة سلبية بعض الشيء ، نستخلص النتيجة الهامة التالية :

أن قدرة الجهاز الحاسب في حل المشاكل ، تتوقف تماماً على قدرة الإنسان القائم بتحليل (١٤) المشكلة في تجزئة المشكلة إلى مشاكل جزئية ، على أن يحل كل جزء على حدة بطريقة روتينية ثم تجميع هذه الحلول الصغيرة لتكون الحل العام .

من هنا تصبح نقطة البدء في اعداد المشكلة العلمية للحل على الجهاز الحاسب ، هي قدرة الانسان المحل من ناحية ووجود أساليب علمية خاصة بتحليل الأنظمة (١٥) ، المختلفة . وستعرض لهذه النقطة بشيء أكثر من التفصيل عند حديثنا عن الذكاء الصناعي (١٦) ، وبحوث العمليات (١٧) .

وتطبيقاً لما سبق ، تكون المقارنة بين وظائف كل من الجهاز الحاسب والعقل الانساني كالآتي :

الدور الوظيفي	العقل الانساني	الجهاز الحاسب
١ - له القدرة على تخزين المعلومات .	له القدرة وإن كانت بكمية محدودة في الحجم نسبياً .	له القدرة ولكن بكمية ضخمة في الحجم .
٢ - القدرة على القيام بعمليات روتينية طبقاً لنطق معين .	له القدرة وإن كانت بسرعة محدودة نسبياً .	له القدرة على ذلك بسرعة عالية جداً .
٣ - القدرة على الابتكار وخلق الجديد .	له القدرة .	لا توجد لديه القدرة .

Analysis.	(١١)
Synthesis.	(١٢)
Subproblem.	(١٣)
System analysis.	(١٤)
System analysis.	(١٥)
Artificial intelligence.	(١٦)
Operation Research.	(١٧)

مما سبق يتضح لنا ان الجهاز الحاسبي يكاد يقوم بدور الرجل ذي الذاكرة الضعيفة الحجم وذى القدرة الفائقة السرعة في تنفيذ الاوامر ، طبقا لروتين معين ، دون القدرة على الابتكار وخلق الجديد من الافكار ، وهذا يشبه بالرجل الابله المتسرع (١٨) ، وقد سمي الجهاز الحاسب بالفعل في الاوساط الصناعية بهذا الاسم كتوع من الدعاية .

غير ان الاسماء التي يكاد يكون لها الاستقرار الآن هي متناول البيانات (١٩) او آلة تشنيل البيانات (٢٠) او الحاسب (٢١) .

ونبدأ الآن الحديث عن امكانية الاستفادة بقدرات الجهاز الحاسب ، السالفة الذكر ، في خلق ما يسمى بالدكاء الصناعي ، تلك الخاصية التي تجعل الجهاز الحاسب يتعرف على الاشكال الهندسية ويقوم ببرهنة القوانين الرياضية .

و - الذكاء الصناعي (٢٢) خاصية الدكاء الصناعي للاجهزة الحاسبة هي التي تجعل الجهاز

الحاسب يؤدي امالا لا تبتو روتينية الهولة الاولى ، وهي التي استقر العرف على تسميتها بتصرفات ذكية (٢٣) . وهذا يتطلب مجهوداً ذهنياً دقيقاً ، ومعقداً من جانب الانسان في كتابة البرامج التي تمنح الجهاز الحاسب تلك الخاصية ، خاصية الدكاء الصناعي .

وتتركز الابحاث التجارية عن خلق الدكاء الصناعي للاجهزة الحاسبة في مجالين اساسيين :

١ - المجال الاول : يتعلق بكتابة نوع معين من البرامج التي تجعل الجهاز الحاسب يقوم بطريقة آلية باليات براهين النظريات (٢٤) الرياضية مستعملا في ذلك قواعد الرموز المنطقية (٢٥) ، وقواعد الجبر التجريدي (٢٦) ، كنظرية المجموعات التجريدية (٢٧) ، والقواعد الاساعدية (٢٨) . وهذه البرامج تحتاج الى اجهزة حسابية ذات قدرات حسابية ضخمة (٢٩) ، ذات سرعة عالية وسعة كبيرة في تخزين المعلومات في الذاكرة (لحل هذه البرامج المتقدمة . وهذه المنطقة من الابحاث على درجة كبيرة من التعقيد وتحتاج الى كثير من الاعداد السابق لتقديمها الى القاريء في مثل هذا الموضوع ، وهذا خارج نطاق هذا المقال .

Fast idiot.	(١٨)
Data manipulator.	(١٩)
Data processing equipment.	(٢٠)
Computer.	(٢١)
Artificial intelligenc.	(٢٢)
Intelligent behaviour.	(٢٣)
Theorem — proof algorithm.	(٢٤)
Symbolic Logic.	(٢٥)
Abstract algebra.	(٢٦)
Abstract group theory.	(٢٧)
Combinatorial mathematics.	(٢٨)
Computing Power.	(٢٩)

٢ - المجال الثاني : يتعلق بكتابة نوع معين من البرامج تمكن الجهاز الحاسب من استنباط القواعد المنطقية (٣٠) التي تربط عدداً معيناً من الرسومات الهندسية، وهذا النوع من المسائل يتكرر في اختبارات الذكاء I.Q. Test التي تعقد للامتحان عند التقدم لبعض الوظائف ، ولتضرب لذلك مثلاً من الأمثلة النموذجية في امتحانات الذكاء I.Q. Test التي تعقد لاختبار ذكاء بعض الطلبة . (انظر شكل (٧)) .

والسؤال كالتالي :



ب



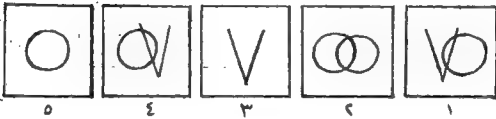
١

١ - أوجد القاعدة التي تحرك شكل (١) الى شكل (ب) .



ج

٢ - طبق هذه القاعدة على شكل (ج) ثم ...



شكل (٧)

٣ - اختر الشكل الناتج من الأشكال الخمسة (شكل رقم ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦) .

الإجابة على هذا السؤال تبدو يوضوح وهي شكل (٢) ، ولكننا الآن نريد أن نكتب برنامجاً يستخدمه الجهاز الحاسب حتى يمكنه التعرف على الإجابة الصحيحة وهي شكل (٢) وبهذا نخلق خاصية الذكاء الصناعي للجهاز الحاسب .

هذا البرنامج يتكون من جزئين رئيسيين :**الجزء الأول ويتضمن بدوره ثلاث مراحل :**

- أ - إعادة رسم شكل (١) مع تحريكه إلى اليسار داخل إطار الصورة .
 - ب - إعادة رسم شكل (١) مع تحريكه إلى اليمين داخل إطار الصورة .
 - ج - وضع الصورتين السابقتين في إطار واحد أى تطبيق صورة شكل (١) المحركة إلى اليسار على صورة شكل (١) المحركة إلى اليمين .
- ومن هنا تكون وظيفة الجزء الأول من البرنامج ترجمة الشكل الهندسي (٣١)
(الشكل ب) إلى المراحل المختلطة من شكل (١) مراحل وصف العلاقات (٣٢) .

الجزء الثاني ويقوم بتطبيق العلاقات الوصفية المستنتجة من الجزء الأول على شكل

(ج) ثم مقارنة الشكل الناتج مع كل من الأشكال الخمسة (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) التى هي تحت الاختيار ، بقصد تحديد أحد هذه الأشكال كإجابة الصحيحة للسؤال (وفى هذه الحالة شكل ٢) .

والمثل السابق كان يعبر عن أشكال هندسية بسيطة ويسهل التعرف على القاعدة المنطقية التى تحول شكلاً إلى شكل آخر (شكل ١) إلى شكل (ب) بالذكاء الانساني ، ومن هنا يصبح الذكاء الصناعي للأجهزة الحاسبة غير مبرر ، ولكن الموقف يختلف تماماً في حالة الأشكال الهندسية المعقدة لصعوبة استنباط القاعدة المنطقية التى تحكم مراحل التغير في الصورة من ناحية وكثرة التفاصيل من ناحية أخرى وفى هذه الحالة يصبح الذكاء الصناعي للأجهزة الحاسبة ضرورة ملحة .

وبعض هذه الأفكار السالفة الذكر في المثل السابق تستخدم في التعرف على الملامح المختلفة للصور وتسمى هذه المجالات من الأبحاث في استخدام الأجهزة الحاسبة ، باسم التعرف على الأنماط (٣٣) باستخدام الذكاء الصناعي للأجهزة الحاسبة .

• • •

ثانياً : تأثير الجهاز الحاسب في أسلوب البحث العلمي :

(١) - فلسفة الأسلوب العلمي : (٣٤) يحتاج أسلوب البحث العلمي إلى عناصر ومكونات يتعامل بعضها مع بعض بطريقة تتوقف على طبيعة التجربة من ناحية ، وشخصية الباحث العلمي من ناحية أخرى ، ويمكن تلخيص هذه المكونات كالآتي :

Geometrical description.	(٣٥)
Relationship description.	(٣٦)
Pattern recognition.	(٣٧)
Scientific Methodology.	(٣٨)

١ - **الفرض العلمي** : وهو يقضي بتصور القانون أو النظرية العلمية في الاطار العام ، مهملًا في ذلك جملة التفاصيل ، ويكون أساس هذا التصور ، في أغلب الأحيان ، هو بيانات ومعلومات ، سبق أن تجمعت من مشاهدات وملاحظات لتجارب عملية سابقة ، غير أنه في بعض الأحيان يكون خيال الباحث وقدرته على التفكير التجريدي (٣٥) ، أساسًا في تصور الاطار العام للنظرية العلمية .

٢ - **تصميم التجربة العملية (٣٦)** : وهو الجانب العملي في البحث العلمي ويبدأ باختبار التجربة التي تهدف أساسًا الى اختبار الفرض (٣٧) النظري ومدى صحته من ناحية ومحاولة استكمال بعض التفاصيل الخاصة بالنظرية حيث لا يستطيع الخيال والتفكير التجريدي الوصول الى هذه التفاصيل . هذه هي أهداف التجربة العملية ، اما حدودها فهي مرتبطة باعتبارات عملية واقتصادية مختلفة لن تدخل في تفاصيلها .

٣ - **القيام بعمل الحسابات والعمليات الرياضية المختلفة على البيانات والمعلومات الناتجة من قياس نتائج التجربة العملية :**

وهي تبدأ بتجميع البيانات من قياسات التجربة العملية ، ثم يقوم الباحث العلمي باختبار المنهاج الرياضي من المعادلات والعمليات التي تناسب طبيعة النتائج العملية من ناحية وتساعد في اختبار الفرض النظري من ناحية أخرى .

هذه العناصر لا تسير دائماً في ترتيب واحد أو تتبع دورة واحدة لا تقبل التغير ، بل على العكس ، تتفاعل هذه العناصر بصورة مختلفة في الترتيب من ناحية ، ومدى فعالية كل عنصر من ناحية أخرى ، طبقاً لطبيعة المشكلة العلمية وشخصية الباحث العلمي ، كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل ، (غير أننا نحب أن نضيف الواقع الآتي وهو أن مرحلة الحسابات لابد أن يسبقها مرحلة التجربة العملية) .

ونبدأ الآن في الحديث عن امكانية الاستعاضة بالحسابات والعمليات الرياضية (العنصر الثالث في الاسلوب العلمي) كبديل للتجربة العملية (العنصر الثاني في الاسلوب العلمي) والاسباب التي دفعت الى التفكير في هذا النوع من التبديل .

والحسابات كبديل للتجربة العملية - تمديد في الاسلوب العلمي الكلاسيكي .

(ب) **حقيقة اقتصادية : انخفاض سعر تكلفة الحسابات باستعمال الجهاز الحاسب** : أدى ظهور الجهاز الحاسب ، كبديل للمجهود الذهني الذي كان يبذله القائمون بالعمليات الحسابية والرياضية ، الى تخفيض سعر التكلفة الخاصة بعمل الحسابات على أساس ما كانت عليه ا أسعار التكلفة بالنسبة لاسعار الحسابات في عهد ما قبل ظهور الجهاز الحاسب .

وقد استمر الانخفاض في سعر تكلفة الحسابات باستمرار التقدم في صناعة الأجهزة

Hypothesis Test.	(٣٥)
Design of Experiments.	(٣٦)
Abstract thinking.	(٣٧)

الحاسبة ، حتى وصلت الى اسعار زهيدة جداً . ولكن هذا الانخفاض المستمر في اسعار تكلفة الحسابات لم يقابله انخفاض في اسعار التجربة العملية وما يلحقها من قياسات ، الأمر الذي جعل الوسيلة العلمية القائمة على الحسابات أكثر وفراً من الوسيلة العلمية القائمة على التجربة العملية . هذه المقارنة الاقتصادية دفعت الباحث العلمي الى الاعتماد على الكثير من الحسابات والقليل من التجارب العملية ، بقدر الامكان . وهذا التحول في اسلوب البحث العلمي ، الذي يبعثه الزائغ الاقتصادي ، أدى الى ظهور مفاهيم (٣٨) وعلوم جديدة تخدم الاسلوب العلمي الجديد الأكثر اعتماداً على الحسابات . وهذه المفاهيم والعلوم تهدف أساساً الى عرض الشبكة العلمية بطريقة تحليلية منظمة (٣٩) بحيث تقبل الحل على الجهاز الحاسب .

ونكتفي الآن بالإشارة الى بعض العلوم ، على أن نعود فيما بعد إلى الحديث عنها ، وهي علوم التحليل المسمى (٤٠) وعلوم بحوث العمليات (٤١) وعلوم التمثيل . (انظر تذييل ٢)

(ج - المحاكاة (٤٢) باستخدام الجهاز الحاسب : المحاكاة هي عمل التجربة على النموذج الرياضي بدلاً من عمل التجربة على نموذج فعلي ذي كيان واقعي (٤٣) ، ولما كان النموذج الرياضي هو نموذج تجريدي (٤٤) فإن عمل التجربة على هذا النموذج التجريدي هو نوع من الحسابات وليس تجربة بالمعنى العملي .

لتلخيصاً لا سبق ، نرى ان ظهور الأجهزة الحاسبة ، أحدث تغييراً في اسلوب البحث العلمي بأن خلق امكانية جديدة في حل المشكلة العلمية ، وذلك عن طريق الحسابات ، بدلاً من التجربة العملية . وقد فتح هذا التبدل في الاسلوب العلمي آفاقاً جديدة أمام البحوث الطبية (٤٥) والبيولوجية (٤٦) .

وستنحدث عن صعوبة التجربة العملية في البيولوجيا وأبحاث الطب وذلك بمقارنتها بسهولة التجربة العملية في العلوم الطبيعية . (الفيزياء) والعلوم الكيماوية ، ثم نتحدث عن الأمل الجديد في ظهور فكر وفلسفة بيولوجية جديدة . ونتحدث بعد ذلك عن استخدام الجهاز الحاسب في تشخيص بعض الأمراض وذلك بمعاملة بعض الصور بمعاملة آلية .

(د - صعوبة المادة العلمية البيولوجية : سئل مرة العالم الرياضي البرت اينشتين من الزائغ الذي جعله يختار المشاكل التي تقدمها العلوم الطبيعية (٤٧) دون المشاكل العلمية التي

Concepts.	(٣٨)
Systematic analysis.	(٣٩)
Numerical analysis.	(٤٠)
Operation research.	(٤١)
Simulation.	(٤٢)
Abstract.	(٤٣)
Physical existence.	(٤٤)
Medical research.	(٤٥)
Biological Research.	(٤٦)
Physical sciences.	(٤٧)

تقدمها العلوم البيولوجية (٤٨) كميدان لتطبيقه النظريات الرياضية . فاجاب بأن السبب في ذلك هو السهولة النسبية في المشكلة العلمية في العلوم الطبيعية والصعوبة النسبية في المشكلة العلمية البيولوجية .

ولاشك أن مثل هذه الاجابة تثير الكثير من الدهشة وخاصة من رجل أضاف الى التراث الفكري والعلمي اضافات بارزة حتى ان مطلع هذا القرن (القرن العشرين) تميز بثورة العلوم الطبيعية التي قلقت على عاتق اينشتاين ومجموعته زملائه .

ان المشكلة العلمية البيولوجية تصيف صعوبتين في موجودتين في المشكلة العلمية الطبيعية . واحدى هاتين الصعوبتين صعوبات نظرية ، أما الاخرى فهي صعوبة عملية .

أما الصعوبة النظرية فتتملق بمشكلة عدم إمكانية عزل الظاهرة البيولوجية الموضوعة تحت البحث عن باقى النظام البيولوجي (٤٩) وبالتالي تجزئء المشكلة العلمية الى اجزاء صغيرة ، هذا ، بمعنى ان الباحث العلمي يجد نفسه امام عدة أنظمة بيولوجية يتفاعل بعضها مع بعض ، ومن الصعب الفصل بين هذه الأنظمة والتركيز في الدراسة على احدها فقط دون التاثر بباقي الأنظمة الاخرى . هذا التفاعل أدى الى زيادة المتغيرات من ناحية وتعقيد العلاقات الرياضية التي تصف وترتبط هذه المتغيرات بعضها ببعض من ناحية اخرى ، الأمر الذي جعل من الصعوبة إمكان وضع نموذج رياضي (٥٠) يصف الظاهرة البيولوجية أو النظام البيولوجي بوجه عام .

وأما الصعوبة العملية فتتمثل في ناحيتين : **الاولى** متعلقة بواقع الأمر من حيث ان العينة (٥١) التي نطلبها التجربة العملية ، هي الانسان نفسه، الأمر الذي لا تقبله القيم الأخلاقية والمعنوية في جميع مراحل الحضارات التي مر بها التاريخ . **والثانية** وهي في حالة إمكانية عمل التجربة بقصد العلاج ، فان الأنظمة البيولوجية ، ترفض قبول نفس الأعضاء من أنظمة بيولوجية اخرى ، وهي العقبة الحقيقية في تقدم طب زراعة الأعضاء (٥٢) كطب زراعة القلب ، وخاصة الرضا هذه تسمى أحيانا باسم ظاهرة لفظ الجسم الغريب .

ويمقارنة ظاهرة الرضا هذه في البيولوجيا بظاهرة القبول في الفيزيا والكيمياء نجد أن الكثير من الطفرات العلمية في كل من الفيزياء والكيمياء يرجع أساسه الى ظاهرة قبول الأجسام الغريبة . فعلوم الترانزستور (علم الحالة الجامدة) (٥٣) يرجع أساسه الى إمكانية تغير الخواص الكهربائية للمواد وذلك بتطعيمها بشوائب أجسام غريبة (٥٤) بكميات معينة وتحت ظروف خاصة .

(هـ) عدم ظهور فكر بيولوجي مستقل : أدت الصعوبات السالفة الذكر في المشكلة البيولوجية

biological sciences.	(٤٨)
Biological system.	(٤٩)
Mathematical Model.	(٥٠)
Specimen.	(٥١)
Implantation.	(٥٢)
Solid state.	(٥٣)
Foreign bodies (impurities)	(٥٤)

الى تأخر ظهور الفكر البيولوجي بمقارنته بالفكر الفيزيائي والفكر الكيماوى . ففي العلوم الطبيعية (الفيزياء) ظهرت في القرون الثلاثة الماضية عدة محاولات مستمرة لتفسير الظواهر الطبيعية (الفيزيائية) ووضع قوانين رياضية لها .

هذه المحاولات مرت بثلاث مراحل رئيسية، تبدأ بقوانين نيوتن ، وهي ما تسمى الآن بالقوانين الكلاسيكية او التوافق الميكانيكية ، ثم المرحلة الثانية وهي بظهور افكار العالم الانجليزى ماكسويل ونظرياته الخاصة بالوجات الكهرومغناطيسية (٥٥) ثم المرحلة الثالثة وهي بظهور ميكانيكا الكم (٥٦) وقوانين النسبية (٥٧) لايرت اينشتين في مطلع هذا القرن . هذه القوانين تحمل التراث الفكرى الحديث للعلوم الطبيعية والمرحلة الأخيرة التي تمثل عصارة الفكر الفيزيائي .

وقد مرت العلوم الكيماوية بمراحل مشابهة للعلوم الطبيعية وان كان الاحساس ان الثورة الفكرية في العلوم الكيماوية لا تحمل نفس التراث الضخم الذى حملته العلوم الطبيعية (الفيزياء) .

اما العلوم البيولوجية فلم تبدأ المرحلة الاولى للفكر البيولوجي المستقل بعد ، بمعنى انه لم يظهر حتى الآن العالم البيولوجي الذى يخدم القضية العلمية البيولوجية بقصد خلق فكر بيولوجي ، او بعبارة اخرى فلسفة بيولوجية مستقلة ، كما ظهر نيوتن الذى وضع حجر الاساس في الفكر الفيزيائي المستقل .

نتيجة لهذا استعان مفكرو العلوم البيولوجية بالفكر الفيزيائي وبالفكر الكيماوي لحل بعض المشاكل البيولوجية . ففي الحالة الاولى ظهر علم الفيزياء الحيوية (٥٨) الذى يستخدم قوانين الفيزياء في محاولة فهم وتفسير الظواهر البيولوجية، وبالمثل الكيمياء الحيوية (٥٩) في محاولة استخدام قوانين الكيمياء .

(و) السيبرنتكس (السيرنطيقا) (٦٠) : ادرك العالم الأمريكى فينر (٦١) واقع الأمر بان الفكر البيولوجي المستقل لم يبدأ بعد ، ومن ناحية اخرى فقد استوعب ملاحظة صديقه البرت اينشتين في أن المشكلة العلمية في البيولوجيا تقدم تحدياً كبيراً لقدرة ذكاء الانسان في حل المشاكل العلمية عامة . ومن هنا بدأ فينر التفكير في وضع الأساس الرياضى للعلوم البيولوجية في بدء محاولة لخلق الفكر البيولوجي والفلسفة البيولوجية .

Electro — magnetic waves.

(٥٥)

Quantum mechanics.

(٥٦)

Relationistic physics.

(٥٧)

Biophysics.

(٥٨)

Biochemistry

(٥٩)

Cybernetics

(٦٠)

راجع مقال الدكتور صلاح الدين طلبة من الميرنطيقا - مجلة عالم الفكر - العدد الرابع من الجلد الثاني - تشرين.

Norbert Wiener.

(٦١)

ومن المعروف أن **لويس الرابع عشر** كان قد طلب إلى العالم الرياضي الفرنسي **أمبير** (١٧) في القرن السابع عشر ، أن يضع الأساس الرياضي للعلوم السياسية كي يبنى عليها **لويس الرابع عشر** فلسفته في الحكم . بدأ **أمبير** محاولته في خلق فكر فلسفي مستقل للعلوم السياسية ، تحكمه المادلات والعلاقات الرياضية ، مشابهاً في ذلك للمحاولة التي سادت هذه النظرة للعلوم الطبيعية (الفيزياء) نتيجة لجهود **نيوتن** و**أمبير** من مفكرى هذا العصر .

وأطلق **أمبير** على هذه المحاولة الفكرية الجديدة اسم « **كبيرنتيس** » متأثراً في ذلك بالفلسفة الإغريقية القديمة . فكلمة **السيبرنتكس** باللغة الإغريقية القديمة تعني « **وجل سكان السفينة** » وهذا التعبير كان يقصد به دعوة العلماء إلى الخروج من الفلسفة الكلاسيكية للبحث العلمي الذي يتطلب التخصص والتعمق ، إلى التنوع في التخصص وخاصة المجالات العلمية غير المطروقة ، أي هي نوع من الملاحاة في المحيطات الفكرية المختلفة .

وبعد سنين طويلة من التفكير والبحث و**جنامير** أن العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية تقدم مشكلة فريدة لا تقدمها العلوم الطبيعية (الفيزياء) وهي صعوبة قياس المتغيرات في العلوم الاجتماعية والسياسية من ناحية ، وزيادة عدد المتغيرات من ناحية أخرى ، مما جعل وضع أساس رياضي لهذه العلوم أمراً صعباً للغاية . هذا بمقارنته بجهود **أمبير** في تفسير الظواهر الطبيعية (الفيزياء) ووضع قوانين لها ، فوجد أن **أمبير** كان يعالج حالة سهلة حيث عدد المتغيرات محدود ، وكل متغير يمكن قياسه بسهولة والتعبير عنه برقم حسابي ، فمثلاً العلاقة بين شدة التيار (الأمبير) والجهد الكهربائي (الفولت) والمقاومة (الأوم) تتشمل في القانون الرياضي المعروف باسم قانون أوم .

$$\frac{\text{الجهد الكهربائي (الفولت)}}{\text{شدة التيار (الأمبير)}} = \text{المقاومة (الأوم)}$$

فهنا يكون عدد المتغيرات قليلاً نسبياً ويكون قياس كل متغير واعطاؤه رقماً حسابياً أمراً سهلاً نسبياً . فالمتغيرات في المثل السابق هي شدة التيار (الأمبير) ، الجهد الكهربائي (الفولت) والمقاومة (الأوم) .

الآن ظهور الأجهزة الحاسبة منح البحث العلمي في **السيبرنتكس** (السيبرنتيقا) بوجه عام والعلوم البيولوجية بوجه خاص الأمل في حل المشكلة النظرية ، المتعلقة بالحسابات المفقدة ، والمشكلة العملية وذلك بإمكانية تبديل بعض التجارب العملية بالحسابات باستخدام فكرة المحاكاة (١٨) على الجهاز الحاسب .

• • •

Ampire.

١٧

Simulation.

١٨

ثالثا : تشغيل الصورة (١٤) :

(١) **المعاملة الآلية للصورة (١٥)** : تشغيل الصورة هو تعبير كثير الاستعمال في بعض الأوساط الصناعية والمقصود بهذا التعبير هو استعمال بعض الأجهزة الآلية (كالجهاز الحاسب مثلا) في استخلاص بعض البيانات المفيدة من الصورة ، بقصد التعرف على اللامع الرئيسية للصورة بطريقة تلقائية (آلية) (١٦) . ومن هنا يجوز لنا استعمال التعبير « معاملة الصورة معاملة آلية » .

وهذه أمثلة لبعض الصور التي تعامل (تعالج) معاملة (آلية) :

١ - صور صغيرة الحجم (مستوى جزئي (١٧)) مثال ذلك خلايا السرطان أو الكروموسومات (١٨) .

ب - صور كبيرة الحجم مثل أشعة اكس التي تستخدم في تصوير الصدر .

الصور الصغيرة الحجم وتشتمل على بيانات دقيقة ومعقدة بحيث يكون من الصعب استعمال العين المجردة في تحديدها وتمييزها ، أما الصور الكبيرة الحجم فتشتمل على بيانات ضخمة في العدد وأحيانا تكون معقدة في نوعيتها مما يزيد في مشكلة قراءة الصورة .

وتنقسم هذه الصور التي تستخدم في الأبحاث من حيث نوعية اللون الى صور ثنائية اللون (١٩) وهي تحمل اللونين الاسود والأبيض فقط أو متعددة الألوان ، كما هو مألوف لدينا في الصور العادية .

(ب) **عيوب استخدام العين المجردة والتقدير الشخصي للطبيب في معالجة الصور -**
الرغبة في مزيد من الدقة ووضع مقياس عام لمعالجة الصور : الطريقة الكلاسيكية في معالجة هذه الصور تعتمد أساسا على العين المجردة والتقدير الشخصي للطبيب (أو الباحث العلمي) كما هو الحال في الباثولوجي (علم أمراض وظائف الأمضاء) والرايولوجي والتشريح .

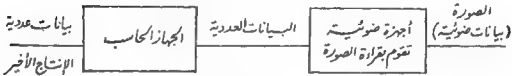
ولما كان استخدام العين المجردة من ناحية والتقدير الشخصي من ناحية أخرى أسلوبا عرضة للخطأ وعدم الدقة في تفسير الدقائق والجزيئات الأولية المكونة للصورة ، ظهرت الحاجة الى أسلوب علمي آخر يحمل طابع الدقة من ناحية ومن ناحية أخرى يكون بعيدا من النظرة الشخصية التي يصعب تقويم مدى فاعليتها . هذه النظرة الشخصية قد تكون مفيدة بل وضرورية وخاصة في حالة الطبيب (أو الباحث العلمي) ذي الخبرة والحِرمان الطويل ، ولكن هذه النظرة الشخصية قد تصبح ميبا وخاصة في حالة الطبيب (أو الباحث العلمي) المبتدئ أو الحديث

Image processing.	(٢١)
Automatic management of images.	(٢٥)
Automatic.	(٢٦)
Microscopic level.	(٢٧)
Chromosomes.	(٢٨)
Binary.	(٢٩)

الخبرة - ومن هنا ظهرت الحاجة الى تحويل هذه الصور (صور اشعة اكس) وصور السرطان مثلاً ، بطريقة غير شخصية ، بمعنى ان تكون مستقلة عن شخصية الطبيب القائم بالتحليل ، حتى يمكن مقارنة الحالات المختلفة دون التأثير بالاعتبار الخاص بخبرة الطبيب القائم بتحليل الصورة . وبعبارة اخرى ، فان معالجة الصورة بطريقة آلية تهدف اساساً الى نوع معين من التوحيد في معالجة الصور المختلفة ، (انظر الشكل رقم ٨ والتدليل رقم ١) .

تسخيل الصورة

بمعاملة (معالجة) الصورة بطريقة آلية



شكل (٨)

- ١ - جهاز الترشيح .
- ٢ - جهاز التحويل .
- ٣ - جهاز البعث من الملامح .
- ٤ - جهاز استرجاع واستنباط الطوليات .
- ٥ - جهاز التشخيص .

(ج) وتنقسم معالجة الصورة بالطرق الآلية الى مرحلتين متتاليتين :

المرحلة الاولى : وتتطلب وجود جهاز يقوم بدور قراءة الصور وتحويل الناتج من عملية القراءة هذه الى بيانات رقمية (عددية) .

والمرحلة الثانية : تمثل في ان هذه البيانات العددية (التي) هي تعبير آخر عن الصورة (تلقن للجهاز الحاسب على ان يقوم الجهاز الحاسب بعمل العمليات الرياضية (الحسابية) بقصد استنباط نتيجة معينة من تكوين الصورة .

ومن هنا تصبح **المرحلة الاولى** هي عملية مسح للصورة (٧٠) باستخدام بعض الاجهزة الضوئية التي تقوم بقياس شدة الضوء (٧١) في مناطق الصورة المختلفة . وتعرف هذه الاجهزة الضوئية (٧٢) على البقع الضوئية (٧٣) ثم تسجل رقماً عددياً يقابل شدة الضوء لكل بقعة ضوئية (٧٤) .

Image scanning.	(٧٠)
Intensity of light	(٧١)
Optical spot	(٧٢)
Optical devices.	(٧٣)

وبعبارة اخرى تكون وظيفة الماسح الضوئي (٧٤) هي قياس شدة الضوء في كل مساحة من مساحات الصورة واعطاء رقم عددي يعبر عن شدة الضوء .

اما المرحلة الثانية فهي تتعلق بوضع النماذج الرياضية (٧٥) وهي المعادلات الرياضية التي تصف الظاهرة العلمية المسجلة في الصورة والتي هي تحت البحث العلمي .

وهنا يبدأ الجهاز الحاسب دوره العادي في تشغيل البيانات ، طبقاً لبرنامج معين (هذا البرنامج يكون في هذه الحالة المعادلات الرياضية التي تصف النموذج الرياضي للظاهرة) وتكون المعلومات الخارجة من الجهاز الحاسب التعبير الاخير (الرياضي) للظاهرة العلمية الموضوعة تحت البحث (كاشعة اكس مثلاً) .

تفصيلاً لا سبق : تتطلب معاملة الصورة معاملة آلية باستخدام الجهاز الحاسب ، مرحلة سابقة لدور الجهاز الحاسب وهي مرحلة تحويل البيانات (الضوئية) التي في الصورة الى بيانات رقمية وذلك باستخدام مجموعة اجهزة المسح الضوئي الآلية .

مجموعة اجهزة المسح الضوئي الآلية :

وتركيب في أغلب الأحيان من عدة اجهزة ضوئية تفصيلها كالآتي :

- ١ - جهاز الترشيح (٧٦) .
- ٢ - جهاز التحويل (٧٧) .
- ٣ - جهاز البحث عن الملامح (٧٨) .
- ٤ - جهاز استخراج واستنباط المعالم (٧٩) .
- ٥ - جهاز التشخيص (٨٠) .

ويقوم جهاز الترشيح بتفقية الصورة من الشوائب الضوئية العالقة بها ، اما جهاز التحويل فيقوم بقياس شدة الضوء في كل منطقة من الصورة واعطاء رقم عددي يمثل على شدة الضوء . اما جهاز البحث عن الملامح وجهاز استخراج واستنباط المعالم فيقومان (معاً) بالبحث عن شكل معين في الصورة ذي مدلول معين (كالكروموزومس في خلايا الدم) ثم اعطاء هذا الشكل المعين رقماً بحيث تكون له دلالة معينة ، يستعملها جهاز التشخيص في تشخيص الأمراض .

Optical scanner.	(٧٤)
Mathematical model.	(٧٥)
Optical filter device.	(٧٦)
Optical converter device.	(٧٧)
Feature — search device.	(٧٨)
Parameter extraction device.	(٧٩)
Diagnostic device.	(٨٠)

وبذلك ينتهي القسم الأول من المقال الخاص بتعريف الدور الوظيفي للجهاز الحاسب وتأثيره على البحث العلمي بوجه عام وأبحاث البيولوجي والطب بوجه خاص .



يتناول القسم الثاني من المقال بعض الجوانب الهندسية للأجهزة الحاسبة بوجه عام ونظام الوقت المشترك بوجه خاص ، حيث يكون الجهاز الحاسب وعشرات من المعدات الأخرى مرفقاً حسابياً عاماً في خدمة الهيئة الطبية .

رابعا : تركيب الجهاز الحاسب (٨١) •

(أ) **زوايا التحليل المختلفة** : تتوقف طريقة تحليل العناصر المركبة للجهاز الحاسب على وجهة نظر القائم بالتحليل وأهدافه من هذا التحليل . فالعنيون القائمون بتصميم الجهاز الحاسب يرون الجهاز مركباً على نحو معين ، في حين أن مستخدمي الجهاز الحاسب في حل المشاكل المختلفة ، كالمشاكل العلمية (٨٢) أو المشاكل الإحصائية (٨٣) أو المشاكل التجارية (٨٤) يرون تركيب الجهاز الحاسب على نحو آخر ، مثال ذلك السيارة ، فالمهندس القائم بتصميم السيارة يراها تتركب أساساً من آلة احتراق داخلي وميكمل خارجي ، بينما مستخدم السيارة (السائق) يحلل السيارة في إطار آخر متعلق بهدفه في القيادة . ومن هنا فهو يرى أن السيارة تتركب من عدة آلات للتحكم في حركتها ، كمجلة القيادة ومجموعة العدد الميكانيكية الأخرى التي تساعد على زيادة السرعة أو عمل الفرامل ... الخ .

(ب) **زوايا التحليل المختلفة لتركيب الجهاز الحاسب** : هناك زاويتان رئيسيتان لتحليل تركيب الجهاز الحاسب هما :

(١) زاوية مصممي الجهاز الحاسب (٨٥) .

(٢) زاوية مستخدمي الجهاز الحاسب (٨٦) ، (انظر التذييل رقم ٥) .

وتنقسم طريقة التحليل لتركيب الجهاز الحاسب من وجهة نظر المصممين طبقاً لمجموعتين رئيسيتين في تصميم الجهاز الحاسب :

١ - فريق المهندسين الذي يقوم بتصميم الدوائر الكهربائية والدوائر المغناطيسية وما يصحبها من أنظمة المنطق المختلفة (٨٧) وهذه المجموعة تتكون أساساً من مهندسين وتسمى باسم مجموعة Hardware designer

Structure of computer.	(٨١)
Scientific probl. ma.	(٨٢)
Statistical problems.	(٨٣)
Business problems.	(٨٤)
Computer designer.	(٨٥)
Computer user.	(٨٦)
Logic designer.	(٨٧)

الاجهزة الحاسبة في خدمة الطب

ب - فريق المتخصصين في العلوم الرياضية الذى يقوم بتصميم أنظمة برامج (٨٨) اللغات وهذه البرامج تشمل نظام التشغيل (٨٩) ومجموع اللغات المستخدمة (٩٠) وبرامج التطبيق (٩١) . وتقوم هذه المجموعة من أنظمة اللغات بدور الوسيط بين الانسان المستخدم للجهاز والجهاز نفسه وستعرض لهذه النقطة في حديث آخر .

وهذا الفريق من الفنيين (المتخصصين في العلوم الرياضية) يسمى باسم فريق
Software designer

كذلك تنقسم طريقة التحليل لتركيب الجهاز الحاسب من وجهة نظر المستخدم طبقاً لفريقيين رئيسيين في استخدام الجهاز الحاسب :

١ - الفريق الأول ويمثل نوعاً معيناً من المستخدمين ذوى الاعداد الخاص والمران الفني (العلمي) لحل المشكلة (٩٢) دون التعمق في فهم طبيعة عمل الجهاز الحاسب ويستخدم لعمل هذا البرنامج لغات يُطلق عليها اسم اللغات العليا (٩٣) ، أو اللغات الجبرية (٩٤) وهي لغات شبيهة باللغة الإنجليزية العلمية التي نستعملها في الحياة اليومية ، وبهذا تكون المخاطبة بين الانسان المستخدم للجهاز الحاسب ، والجهاز نفسه ، شبيهة بالمخاطبة بين الانسان وزميله الانسان في الحديث العلمي .

ب - الفريق الثاني وهو يستخدم لغات تسمى لغات التجميع (٩٥) وهي تتطلب قدرأ كبيراً من فهم طبيعة المشكلة من ناحية وطبيعة عمل الجهاز الحاسب من ناحية أخرى . بمعنى الايصاح الرجل الذى يقوم بعمل البرنامج (٩٦) لحل مشكلة علمية معزولة عما يجرى داخل الجهاز الحاسب كما هو الحال في المجموعة الاولى .

هذا الفريق الثاني (٩٧) الذى يستخدم لغات التجميع (٩٥) يستطيع ان يحقق قدرأ اعلى من الاستفادة من القدرة الحاسبة (٩٨) للجهاز الحاسب وخاصة الاستفادة بدرجة اكبر من سعة التخزين . ونطلق على هذا النوع من المستخدمين اسم المستخدم ذى الاعداد الخاص لاستعمال الجهاز الحاسب (٩٨) وهذا تمييزه من المستخدم ذى الاعداد الخاص لحل المشكلة (٩٩) دون التدخل في تفاصيل الجهاز .

Programming system.	(٨٨)
Operating system.	(٨٩)
User language.	(٩٠)
Application programs.	(٩١)
Problem oriented.	(٩٢)
Higher level Language.	(٩٣)
Algebraic language.	(٩٤)
Assembly Language.	(٩٥)
Programmer.	(٩٦)
Machine oriented user (Programmer).	(٩٧)
Problem oriented user (Programmer).	(٩٨)
Algebraic language or compiler language.	(٩٩)

تلخيصاً لما سبق نرى أن هناك أربع زوايا مختلفة لتحليل تركيب الجهاز الحاسب :

- ١ - وجهة نظر مصمم الـ Hardware
- ٢ - وجهة نظر مصمم الـ Software
- ٣ - وجهة نظر مستخدم الجهاز الأول Problem Oriented Programmer
- ٤ - وجهة نظر مستخدم الجهاز الثاني Machine Oriented Programmer

ولكي نستطيع فهم الزوايا المختلفة لتركيب الجهاز الحاسب ، ينبغي أن ندرس المراحل المتتالية التي يمر بها البرنامج داخل الجهاز الحاسب المكتوب بقصد حل مشكلة معينة :

المرحلة الأولى وهي تلقين الجهاز الحاسب بالبرنامج المكتوب باحدى اللغات الجبرية (٩٩) .

المرحلة الثانية وهي ترجمة البرنامج المكتوب باحدى اللغات الجبرية الى نفس البرنامج مكتوب باحدى لغات التجميع (١٠٠) ، ويقوم بهذه الترجمة برنامج آخر في الجهاز الحاسب اسمه المترجم (١٠١) .

المرحلة الثالثة وهي استمرار في عملية الترجمة اذ يتم فيها ترجمة البرنامج المكتوب باحدى لغات التجميع الى برنامج مكتوب بلغة الماكينة (١٠٢) ، ويقوم بهذه العملية الثانية من الترجمة برنامج ثالث في الجهاز الحاسب اسمه المجمع (١٠٣) .

المرحلة الرابعة وفيها تقوم الدوائر الكهربائية والمغناطيسية Hardware للجهاز (الحاسب) بنفسير البرنامج المكتوب بلغة الماكينة ثم تنفيذه .

وهنا ينبغي ألا تختلط على القارئ هذه البرامج التي اشرنا اليها من قبل : فكل من المترجم (١٠١) والمجمع (١٠٣) عبارة عن برامج مخزونة في الجهاز الحاسب بشكل دائم . وهذان البرنامجان يكوّنان الكيان الفعلي لجمموعة الـ Software . ومن هنا يتفصح لنا دور الـ Software في همزة الوصل ما بين مستخدمي الجهاز الحاسب والدوائر الكهربائية والمغناطيسية Hardware . وهمزة الوصل هذه الـ Software هي التي تحسّد الفرق بين مستخدم الجهاز الحاسب الأول (٩٨) ومستخدم الجهاز الحاسب الثاني (٩٧) . ذلك ان النوع الأول من مستخدمي الجهاز الحاسب (١٠٤) يكتب مشكلته العلمية باحدى اللغات الجبرية التي نحتاج بدورها الى المرحلتين المتتاليتين من الترجمة ، أما النوع الثاني من مستخدمي الجهاز الحاسب (١٠٥) فهو يكتب مشكلته العلمية باحدى لغات التجميع التي تحتاج الى المرحلة الثانية من

Assembly language	(١٠٠)
Translator.	(١٠١)
Machine language.	(١٠٢)
Assimiler.	(١٠٣)
Problem oriented programmer.	(١٠٤)
Machine oriented programmer.	(١٠٥)

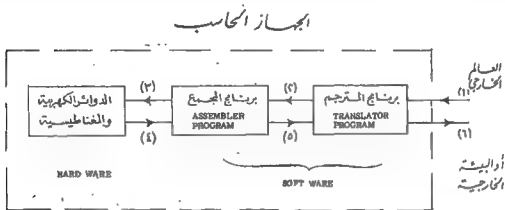
الترجمة فقط ، وبعبارة أخرى فان المستخدم الأول (١٠٤) يستعين بكل البرنامجين ، برنامج المترجم (١٠١) وبرنامج المجمع (١٠٦) ، انظر الشكلين (٩) ، (١٠) .

وهنا يجدر بنا أن نلف قليلا ، لنشرح اللغات الجبرية (٩) ولغات التجميع (١٠٠) ولغة الماكينة ، وبذلك ترداد الصورة في ذهننا وضوحا عن دور كلا النوعين من مستخدمين الجهاز الحاسب .

• • •

ب - تركيب اللغات

١ - اللغات الجبرية (٩) وتشمل تعبيرات المخاطبة مثل اقرا (١٠٦) ، اكتب (١٠٧) ، وتعابير تدل على الأمر مثل اذهب الى (١٠٨) وتعابير شرطية مثل اذا كان (١٠٩) ، ومن هنا نتبين أن هذه اللغات شبيهة باللغات التي نستعملها في حياتنا اليومية أو بعبارة أخرى لغات العالم الخارجى . ومن أمثلة اللغات الجبرية لغة فورتران Fortran ، ولغة الجول Algol ، ولغة بي . ال . أى . PLI

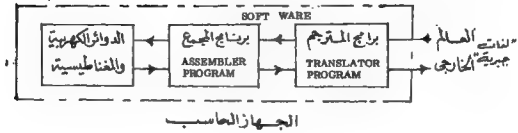


شكل (٩)

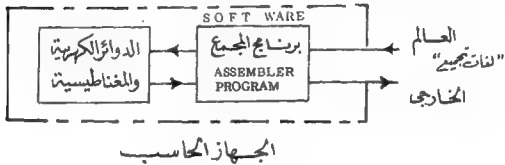
- ١ - المشكلة العلمية مكتوبة بلغة جبرية .
- ٢ - المشكلة العلمية مترجمة الى لغة التجميع .
- ٣ - المشكلة العلمية مترجمة الى لغة الماكينة .
- ٤ - حل المشكلة العلمية مكتوب بلغة الماكينة .
- ٥ - حل المشكلة العلمية مترجم الى لغة التجميع .
- ٦ - حل المشكلة العلمية مترجم الى لغة جبرية .

Read.	(١.٦)
Write.	(١.٧)
Go to.	(١.٨)
Conditional statement.	(١.٩)

المستخدم الأول - PROBLEM ORIENTED



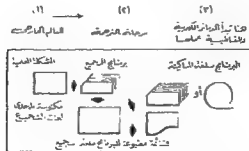
المستخدم الثاني - MACHINE ORIENTED



شكل (١٠)

٢ - لغات التجميع (١٠٠) وتشتمل على مجموعة من التعبيرات التي تجمع بين تعبيرات العالم الخارجي من ناحية ، وتعبيرات الجهاز الحاسب من ناحية أخرى .

مثال ذلك خزن (١١٠) اقفر (١١١) اجمع (١١٢)



٢ - لغة الماكينة (١٠٦) وتكتب بأرقام عديدة، طبقاً لنظام الأعداد المستعمل ، الذي يكون غالباً نظام العد الثنائي (١١٢) مثل ١.١.١١ ، وبذلك تكون ، لغة الماكينة ، هي اللغة التي تستطيع الدوائر الكهربائية والمغناطيسية الجهاز الحاسب تفسيرها .

مما سبق ، نرى ان تركيب اللغات الثلاث السابقة (اللغات الجبرية ، لغات التجميع ، ولغة الماكينة) تتدرج في الترتيب من حيث الاتجاه من العالم الخارجي الى مكتب الجهاز الحاسب . ويتضح لنا الآن من تحليلنا السابق ، ان فهم الجهاز الحاسب بصورة متكاملة لا بد ان يكون من خلال الزوايا الأربع السابقة ، غير ان هذا جهد كبير وخارج نطاق هذا المقال .

لذا سوف نتجه راساً بالحديث عن تركيب الجهاز الحاسب من وجهة نظر مصمم الدوائر الكهربائية والمغناطيسية ، أو بعبارة أخرى ، من وجهة نظر الـ Hardware . ويسمى تركيب الجهاز الحاسب من الناحية هذه أحياناً باسم التركيب التشريحي للجهاز الحاسب .

خامساً : التركيب (التشريحي) للجهاز الحاسب (١٤) من وجهة نظر مصمم Hardware

(١) يتركب الجهاز الحاسب من جزأين رئيسيين هما : وحدة التشغيل المركزية (١١٥) ومجموعة المعدات الطرفية .

أما وحدة التشغيل المركزية فانها تنقسم بالمعنى الماكرو (١١٦) الى الأقسام الآتية :

• وحدة التحكم (١١٨) .

• وحدة التحكم (١١٨) .

• وحدة الحسابات (١١٩) .

وأما مجموعة المعدات الطرفية فانها تضم أجهزة تلقي (ادخال) المعلومات الى الجهاز الحاسب ، وأجهزة اخراج المعلومات المسجلة (١٢٠) (النتائج الأخيرة من الحسابات ، من الجهاز الحاسب) .

Store.	(١١٠)
Jump.	(١١١)
Add.	(١١٢)
Binary system.	(١١٣)
The anatomical structure of computer.	(١١٤)
Central processor.	(١١٥)
Macro structure.	(١١٦)
Storage, Memory unit.	(١١٧)
Control unit.	(١١٨)
Arithmetic unit.	(١١٩)
Peripheral equipment.	(١٢٠)

ويطلق على مجموعة الأجهزة معا اسم أجهزة التلقين (الإدخال) والاخراج (١٢١) .
نعود الآن للحديث عن وحدة التشغيل المركزية وتركيبها الجزئي (١٢٢) ، فنجد أن الأقسام الرئيسية الثلاثة لوحدة التشغيل المركزية ، (كالذاكرة ووحدة التحكم ووحدة الحسابات) تكون أساساً من نوعين من الدوائر .

١ - دوائر كهربية ، تقوم بدور مشابه لعمل مفاتيح التحويل (١٢٣) وتؤدي وظائف بسيطة (عند تجميعها طبقاً لأنظمة منطقية مختلفة) كالجمع والمقارنة بين رقمين ، ويصل عدد هذه الدوائر في بعض الأحيان إلى ١/٢ مليون دائرة ، تعمل بمعدل سرعة تصل في بعض الأحيان إلى عدة ملايين من العمليات السابقة في مدة زمنية لا تزيد عن الثانية الواحدة .

٢ - دوائر مغناطيسية تقوم بدور تخزين المعلومات وتفرغها ، ويصل عدد القطع المغناطيسية في بعض الأحيان إلى ١٦ مليون قطعة .

وجدير بالذكر ، أن كلا من الدوائر الكهربية والدوائر المغناطيسية يخضع لنظام منطقي - في نظرية الأعداد (١٢٤) يسمى بالنظام الثنائي (١٢٥) .

وتتخص وظائف الأقسام الرئيسية لوحدة التشغيل المركزية فيما يلي :

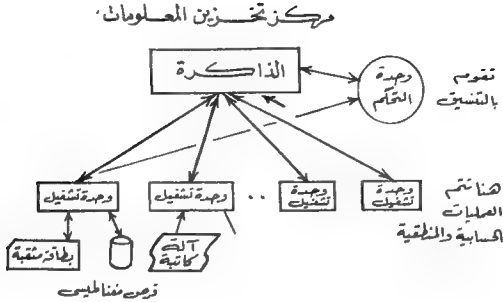
انظر شكل (١٢)

أ - وحدة التخزين : وتقوم بتخزين أوامر (١٢٦) البرنامج والبيانات (١٢٧) التي ستجرى عليها الحسابات ، ذلك في وسط مغناطيس يسمى بالقطع المغناطيسية (١٢٨) ، هذا بالإضافة إلى أن الدوائر الكهربية المحولة (١٢٩) تستعمل في تخزين المعلومات تخزيناً مؤقتاً أثناء القيام ببعض العمليات الحسابية .

ب - وحدة التحكم : وهي العصب الذي يقوم بتنسيق وتوجيه عمليات الجهاز الحاسب ، كوحدة متكاملة ، كما أنه ينسق عمليات وحدة التشغيل المركزية داخلياً (كجزء منفصل ذي تكوين مستقل) .

ج - الوحدة الحسابية : وتقوم بعمليات الجمع والضرب والعمليات المنطقية كالمقارنة بين رقمين بقصد تحديد الرقم الكبير والرقم الصغير . انظر تذييل (٢) .

Input-output equipment.	(١٢١)
Micro structure.	(١٢٢)
Circuit.	(١٢٣)
Number theory.	(١٢٤)
Binary system.	(١٢٥)
Instruction.	(١٢٦)
Data.	(١٢٧)
Magnetic core.	(١٢٨)



وهنا نجد الإشارة إلى أن قدرة الجهاز الحاسب (١٢٠) ، أو بعبارة أخرى القدرة الحاسبة (١٢١) ، تقاس بالاعتبارات الآتية :

١ - سعة التخزين وتقاس بحجم الذاكرة - ٢ - السرعة الداخلية اللازمة لانجاز العمليات الحسابية .

٣ - القدرة على تشغيل عدد كبير من أجهزة التلقين والإخراج معاً (١٢٢) .

وجدير بالذكر أيضاً أن ٩٤٪ من القدرات الحاسوبية في العالم بأجمعه تتركز في الولايات المتحدة الأمريكية ، ونصف هذه القدرات الحاسوبية يتركز في مشرتين مركزاً من مراكز الأبحاث في الجامعات والبيوت الصناعية .

يضاف إلى ذلك ، أن هناك تركيزاً في استعمال القدرة الحاسوبية في صناعات محدودة، إذ أن عدداً قليلاً من الصناعات الثقيلة في الولايات المتحدة ، كصناعة السيارات وصناعات الأسلحة وأبحاث الفضاء يستومب حوالي ٦٧٪ من القدرة الحاسوبية في العالم بأسره .

• • •

Circuit.	(١٢٩)
Processing power.	(١٢٠)
Computing power.	(١٢١)
Degree of peripheral simultaneity.	(١٢٢)

سادساً : أجهزة التلقين والاخراج (١٣٣)

أ - الاتصال بين الإنسان والجهاز الحاسب (١٣٤) : إذا قدر للجهاز الحاسب أن يؤدي عملاً نافعاً للإنسان فمن المنطقي أن تكون له القدرة على الاتصال بالبيئة الخارجية المحيطة به . هذه البيئة تشمل الإنسان في محاولته عمل حوار بينه وبين الجهاز الحاسب ، كما تشمل مجموعة أخرى من المعدات والأجهزة التي تقوم بدور تكميلي للجهاز الحاسب . وهذا الاتصال ، هو الذي سيمكن الإنسان من تلقين الأوامر (١٣٥) إلى الجهاز الحاسب ، بلغة يفهمها كل منهما .

هذه هي المرحلة الأولى في الاتصال بين الإنسان والجهاز الحاسب ولكن هناك مرحلة ثانية هي المرحلة الخاصة باخراج المعلومات من الجهاز الحاسب ، بعد تشغيله وعمل العمليات الحسابية اللازمة مرة أخرى للإنسان .

وبعبارة موجزة ، فإنه يمكن التعبير عن مشكلة الاتصال بين الجهاز الحاسب والإنسان ، بمشكلة اللغة ... اللغة توصيل المعلومات من الإنسان إلى الآلة ، والقدرة لتوصيل صورة أخرى من المعلومات من الآلة إلى الإنسان .

هذه النقطة أساسية في فهم عمل ، بل وتصميم الجهاز الحاسب ، ولكي نزيد من فهمنا لمشكلة الاتصال (١٣٦) بوجه عام ، سنشرّب مثلاً آخر وهو مشكلة الاتصال بين الفعل الإنساني والبيئة الخارجية .

يستعمل الإنسان حواسه ، كالسمع والنظر وغيرهما من الحواس (في استقبال المعلومات من البيئة الخارجية ، ثم يقوم الجهاز العصبي بتوصيل هذه المعلومات إلى العقل الاساني (المخ) .

هنا تبدأ عملية التفكير ، أو بعبارة أخرى ، تبدأ عملية تشفير المعلومات طبقاً لبرامج معين (كمنطق معين) حتى يصل المخ إلى استخلاص النتائج الأخيرة . ثم يبدأ بعد ذلك المرحلة الأخيرة ، وهي اخراج هذه النتائج من العقل الإنساني إلى البيئة الخارجية . وهنا قد يلجأ الإنسان إلى أسلوب الكلام ، مثلاً ، في التعبير مستعملاً في ذلك لسانه ، أو قد يلجأ إلى التعبير بالكتابة مستعملاً في ذلك عضلاته في تحريك يده بقصد الكتابة .

ويمكن تلخيص المراحل التي يتم خلالها الاتصال بين العقل الإنساني (المخ) والبيئة الخارجية على النحو الآتي :

١ - تقوم حواس الإنسان (كالسمع والبصر مثلاً) بتلقين وإدخال المعلومات إلى العقل الإنساني .

٢ - تقوم عضلات الإنسان وأطرافه (اليدين واللسان مثلاً) باخراج المعلومات من المخ إلى البيئة الخارجية .

Input — Output equipment.	(١٣٣)
Man-machine communication.	(١٣٤)
Instructions.	(١٣٥)
Communication problem.	(١٣٦)

ولكننا اذا قارنا مشكلة الاتصال بين الجهاز الحاسب والبيئة الخارجية من ناحية ومشكلة الاتصال بين العقل الانساني والبيئة الخارجية من ناحية اخرى ، فسوف نجد الاتي :

١ - دور الجهاز الحاسب في تشغيل المعلومات يشبه دور العقل الانساني في التفكير (مع التفاوت في القدرة على الابتكار كما سبق أن ذكرنا من قبل) .

٢ - صدور أجهزة الإدخال والتلقين تشبه دور حواس الانسان (كالسمع والبصر) .

٣ - دور أجهزة الإخراج تشبه دور اللسان ومضلات الانسان (عندما يستعمل الانسان يده بقصد التعبير بالكتابة) .

الجهاز الحاسب	العقل الانساني
١ - أجهزة التلقين وإدخال المعلومات . ٢ - أجهزة الإخراج .	١ - الحواس ، كالسمع والبصر . ٢ - وسائل التعبير كالمضلات واللسان .
٣ - الحسابات : أ - الذاكرة . ب - العمل الروتيني .	٣ - التفكير : أ - الذاكرة . ب - العمل الروتيني . ج - الابتكار .

ب - شكل المعلومات والبيانات التي تقبلها أجهزة التلقين والإخراج : أجهزة التلقين والإخراج هي مجموعة الدوائر الكهربائية (١٢٧) والمعدد الميكانيكية التي تعمل معاً طبقاً لبرنامج مخزون (١٢٨) ، بقصد خلق وسيلة الاتصال بين الجهاز الحاسب والبيئة الخارجية ، على ما ذكرنا .

وتدون المعلومات أغلب الأحيان على شكل بيانات رقمية (١٢٩) وتستخدم في ذلك الآلة الكاتبة الكهربائية (١٣٠) التي تطبع المعلومات وتسجلها في صور مختلفة منها البطاقة المثقبة (١٣١) وشريط الورق المثقب (١٣٢) والشريط المغناطيسي (١٣٣) . وتستخدم أحياناً الرسومات بدلاً من البيانات الرقمية ، وفي هذه الحالة تستخدم بعض الأجهزة الضوئية التي تستخدم شاشة تشبه شاشة التلفزيون (١٣٤) ، غير أن هذه الطريقة أقل انتشاراً ، لكثرة التعقيدات الفنية من ناحية وارتفاع ثمنها من ناحية أخرى ، وإن كانت أكثر تعبيراً من الآلة الكاتبة في وسيلة الاتصال بين الانسان والجهاز الحاسب .

Electric circuitry.	(١٢٧)
Stored program.	(١٢٨)
Numerical data.	(١٢٩)
Electric typewriter.	(١٣٠)
Punched card,	(١٣١)
Punched paper tape.	(١٣٢)
Magnetic tape.	(١٣٣)
Cathode Ray tube (CRT)	(١٣٤)

وأجهزة الإخراج تشبه إلى حد كبير أجهزة الاتصال ، بل إن بعض الأجهزة ، كآلة الكتابة الكهربية مثلا ، تؤدي دورين وظيفيين ، دور جهاز تلقين المعلومات إلى الجهاز الحاسب ، ودور جهاز إخراج المعلومات من الجهاز الحاسب (تقوم بكل دور على حدة ولا تقوم بالدورين معا وفي نفس الوقت) .

ج - مشكلة البطء الشديد في أداء أجهزة التلقين والإخراج عملها كوسيلة للاتصال بين وحدة التشغيل المركزية والبيئة الخارجية : تعمل أجهزة التلقين والإخراج ، كآلة الكتابة مثلا ، بمعدل سرعة بطيء بمقارنتها بمعدل السرعة لتشغيل المعلومات داخل وحدة التشغيل المركزية ونتيجة لهذا فإن المعلومات تصل إلى وحدة التشغيل المركزية ببطء شديد من أجهزة التلقين ، بينما تقوم وحدة التشغيل المركزية بتشغيل هذه المعلومات (بعمل العمليات الحسابية المختلفة ، بسرعة فائقة ، ثم تتكرر مشكلة بطء السرعة مرة أخرى عند إخراج المعلومات المشغلة (النتائج الأخيرة من الحسابات) من وحدة التشغيل المركزية إلى البيئة الخارجية عن طريق أجهزة الإخراج البطيئة .

والسبب الرئيسي في هذا التفاوت الكبير في سرعة الأداء ، بين معدل سرعة وحدة التشغيل المركزية من ناحية ومعدل سرعة أجهزة الإخراج والتلقين من ناحية أخرى ، يرجع أساسا إلى اختلاف في تركيب كلا النوعين ، من الناحية الجزيئية (١٤٥) فوحدة التشغيل المركزية تتركب أساسا من دوائر الكترونية ، بينما تتركب أجهزة التلقين والإخراج من مجموعة كبيرة ومختلفة من العدد الميكانيكية والدوائر الكهربائية .

مشكلة عنق الزجاجة :

أدى التفاوت الشديد بين معدل سرعة الأداء لوحدة التشغيل المركزية من ناحية وأجهزة التلقين والإخراج من ناحية أخرى إلى خلق مشكلة عنق الزجاجة في مسار المعلومات وذلك في مرحلتين :

١ - **المرحلة الأولى ،** في دخول المعلومات من البيئة الخارجية إلى وحدة التشغيل المركزية عن طريق أجهزة التلقين .

٢ - **المرحلة الثانية ،** في خروج المعلومات (النتائج الأخيرة) من (الجهاز الحاسب) إلى البيئة الخارجية عن طريق أجهزة الإخراج .

مثال :

هذا الموقف أشبه برجل سريع الفهم ولكنه بطيء القراءة من ناحية ويطيء الكتابة من ناحية أخرى . تعطيل عنصر السرعة في مسار المعلومات في حالة هذا الرجل ، يكون كالآتي :

١ - تستقبل العين المعلومات من البيئة الخارجية (وهي عملية القراءة) ثم تقوم بادخال وتلقين هذه المعلومات إلى العقل . هذه العملية تتم ببطء .

٢ - تبدأ عملية اخراج المعلومات الى البيئة الخارجية وليكن التعبير عنها بالكتابة . وهذه العملية تتم ببطء أيضاً .

من هذه النظرة التحليلية يتضح لنا أن وقتاً كبيراً يضيع سدى على العقل السريع نتيجة لوصول المعلومات ببطء شديد من ناحية وخروجها ببطء شديد أيضاً .

علاج مشكلة عنق الزجاجة

أدرك المشرفون على تصميم الاجهزة الحاسبة مشكلة عنق الزجاجة في خط سير المعلومات ، وما ينتج عنها من ضياع وقت كبير للجهاز الحاسب دون عمل نتيجة لبطء اجهزة التلقين في عملها ، وبذلك اتجه التفكير في حل هذه المشكلة الى الآتي :

١ - تصميم نوع جديد من اجهزة التلقين والاخراج تعتمد في تركيبها على دوائر كهربية بقدر الامكان على أن يقلل من استعمال العدد الميكانيكية . ويؤدي هذا النوع الجديد من اجهزة التلقين والاخراج الى رفع سرعة الاداء (١٤٦) .

٢ - زيادة عدد اجهزة التلقين (والاخراج) التي تخاطب الجهاز الحاسب ، وبالتالي زيادة كمية المعلومات التي تصل الى الجهاز الحاسب في الوحدة الزمنية (الثانية أو الدقيقة مثلاً) . وهذه الطريقة تعرف باسم نظام الزمن المتقاسم (١٤٧) أو الوقت المشترك .

وعند تطبيق هذين الحلين على المثل السابق للرجل السريع الفهم والبطيء القراءة والكتابة نجد أن الحل الأول يقضي باستعمال وسيلة معينة (لن ندخل في تفاصيلها) تجعل العين تقرأ بسرعة وكذلك اليد تكتب بسرعة . أما الحل الثاني (نظام الزمن المتقاسم) فهو أشبه بالرجل « الخرافي » (١٤٨) الذي يتكون من عدد كبير من الأعين والأيدي .



سابعاً : نظام الزمن المتقاسم (الوقت المشترك)

(١) تعريف : تعمل مجموعة كبيرة (نسبياً) من من اجهزة التلقين معاً في ادخال المعلومات الى الجهاز الحاسب ، كما تقوم مجموعة أخرى للاخراج باستقبال النتائج الأخيرة من الجهاز الحاسب واخراجها . وبهذا النظام امكن الاستفادة بالوقت الضائع في الجهاز الحاسب ، كما هو الحال عند اتصال الجهاز الحاسب بجهاز واحد للتلقين وجهاز واحد آخر لاجراج المعلومات ، كما سبق الحديث من قبل ، (انظر الشكل رقم ١٣) .

افراض نظام الزمن المتقاسم

يسمح نظام الزمن المتقاسم ، لمجموعة من المنتفعين بالجهاز الحاسب أو « العملاء » (١٤٩)

Speed of performance.	(١٤٧)
Time-sharing system.	(١٤٧)
Imaginary.	(١٤٨)
Customers.	(١٤٩)

(ب) دور الجهاز الحاسب كمرفق ثقافي (١٥٢):

الفكرة العامة للمرفق العام (أهمية البعد الجغرافي) : المرفق العام ، هو نوع من المؤسسات التي تقوم بتقديم نوع معين من الخدمات لمنطقة جغرافية معينة وبأسعار وتمريرة (١٥٧) معينة . وفي ضوء هذا التعريف يمكن البحث في إمكانية قيام الجهاز الحاسب بدور المرفق الثقافي الذي يقوم بتقديم نوع معين من الخدمات الحاسوبية في شكل مشابه لمرفق المياه أو مرفق الكهرباء .

فكرة المرفق الحاسوبي العام (أهمية نوعية التخصص) : أدى تعدد المشاكل العملية التي تحتاج إلى حسابات يقوم بها الجهاز الحاسب إلى ظهور العديد من التصميمات المختلفة والمعدة للأجهزة الحاسبة لكي تتناول هذه المشاكل . وقد أدى ذلك بالتالي إلى التخصص (الأكثر عمقاً) في حل نوع معين من المشاكل ، بدلاً من تصميم الأجهزة الحاسبة ذات الغرض العام (١٥٢) الباهظة التكاليف (١٥٤) .

من هنا أصبح العامل المهم في دور المرفق الحاسوبي هو التخصص في نوعية المشاكل وليس البعد الجغرافي كما هو الحال في مرفق المياه مثلاً . هذا بمعنى أن المرفق الحاسب يمكنه تغطية بلد بأكمله وليس اقليماً واحداً فقط بخدمات حاسوبية وعلمية من نوع معين .

ويتكون المرفق الحاسب ، في أغلب الأمر ، من مجموعة متكاملة من الأجهزة الحاسبة ومايلحقها من مجموعات أخرى من معدات اتصال (١٥٥) تصل المرفق الحاسب ، كوحدة متكاملة (١٥٦) ، بشبكة أجهزة التلقين والإخراج الموزعة على المتفاعلين في مواقع وأماكن جغرافية مختلفة . هذا التركيز من الأجهزة الحاسبة داخل المرفق الحاسوبي الواحد ، يخلق ما يسمى (القدرة الحاسوبية » (١٥٨) ، للمجموعة المتكاملة من الأجهزة الحاسبة ويضع هذه القدرة الحاسوبية تحت تصرف كل منتفع بالمرفق الحاسوبي وبذلك يزيد من الخدمات الحاسوبية (١٥٩) .

الأسباب التي دعت إلى الحاجة إلى المرفق الحاسوبي العام : من تحليلنا السابق نرى أن فكرة المرفق الحاسوبي هي نوع من المركزية (١٦٠) في القدرات الحاسوبية (١٥٨) التي توضع في خدمة كل منتفع ، وبالتالي رفع الخدمات الحاسوبية (١٥٩) لكل منتفع . والأسباب التي دفعت إلى التفكير في هذا النوع من المركزية هي كالآتي :

Computers system as utility.	(١٥٦)
General purpose computer.	(١٥٢)
(١٥٤) لا نريد أن نطوئ القارئ الإحصائي بأن الأجهزة الحاسوبية ذات الأثر العام في ظلها إلى الزوال في أجيال القادمة ، بل على العكس نستشير ولكن تحت ظروف خاصة من التشغيل وسوف نعالج هذا الموضوع في حديث آخر . انظر لتبيل (٤) .	
Data Communication equipment.	(١٥٥)
In-House computing system	وحدة متكاملة أحياناً يطلق عليها اصطلاح (١٥٦)
Tarif.	(١٥٧)
Computing power.	(١٥٨)
Computing service.	(١٥٩)
Centralization.	(١٦٠)

١ - العجل المستمر في عدد الفنيين والمتخصصين القادرين على إدارة واستعمال الأجهزة الحاسبة (١٦١) وعمل البرامج .

٢ - نفس مجموعة الأسباب التي دفعت إلى التفكير في نظام الزمن المتقاسم (١٤٧) والتي سبق أن أشرنا إليها . وتعني بذلك السبب الاقتصادي (بتوزيع النفقات على عدد كبير من المتفعين) . والسبب الوظيفي هو خلق الحوار العلمي بين مجموعة المتفعين .

تطبيق فكرة المرفق الحسائي العام : بدت فكرة المرفق الحسائي تفرى الكثيرين من المخططين في قطاعات المرافق العامة وصناعات الخدمات (١٦٢) وبذلك لم تعد الأجهزة الحاسبة احتكاراً في عدد قليل من الصناعات الثقيلة ذات التكنولوجيا المتقدمة (كصناعات السيارات وصناعات الطيران والأسلحة) فبدأت المستشفيات ومراكز الرعاية الصحية تتحول تدريجياً نحو الآلية ، وتتقبل الأجهزة الحاسبة ذات الوقت المشترك . كما بدأت مرافق عامة وهيئات أخرى تعتمد في عملها على المرفق الحسائي ، كما هو الحال في الخدمات التعليمية الروتينية (١٦٤) ، وخدمات الشرطة .



ثامناً : الخاتمة

هذا المقال كان يمكن ان يكتب تحت عنوان « **الآتوميشين في الطب** » (١٦٥) غير أن هناك جملة اعتراضات دقيقة على مثل هذا العنوان . فالآتوميشين بالمعنى العام، المستخدم في الصناعة، يشير إلى تكنولوجيا معقدة تشمل العديد من المعدات والأساليب الهندسية التي تقع في نطاق تخصصات كثيرة مثل هندسة التحكم الآلي (١٦٦) والقياسات الآلية (١٦٧) والأجهزة الحاسبة (١٦٨) والتناظر (١٦٩) والأجهزة الحاسبة الرقمية (١٧٠) . أما المجال الطبي فلم يبدأ بعد في تقبل هذه القطاعات من التكنولوجيا المعقدة ، وإنما يكاد يكون مقبوعاً في بعض أنواع الأجهزة الحاسبة وأجهزة التحكم الآلي الصوتي .

من هنا يمكن تعديل العنوان السابق إلى « **بداية الآتوميشين في الطب** » غير أنه لا زالت هناك بعض الاعتراضات على هذا العنوان ، فكلمة الآتوميشين تلقى مقاومة نفسية في الوسط الطبي لأنها تعطي الاحساس (خطأ) ببداية زحف الآلة في مجال ينبغي أن يكون الإنسان فيه سيد المؤلف .

Computer operation.	(١٦١)
Programmer.	(١٦٢)
Service industries.	١٦٣
هذا وينبغي ألا يغفل بمجال البحث العلمي الذي تحدثنا عنه من قبل .	
Automation in medicine.	(١٦٤)
Automatic control.	(١٦٥)
Automatic instrumentation.	(١٦٦)
Analog computer.	(١٦٧)
Digital computer.	(١٦٨)

وكاتب هذا المقال يشعر بفرحة كبيرة في الحديث عن الاجهزة الحاسبة واستخداماتها في البحوث الطبية ، ولكنه يشعر في نفس الوقت بمسؤوليتين في هذا الشأن .

المسؤولية الاولى تجاه الترجمة والمسؤولية الثانية تجاه الترتيب والوضوح في عرض موضوع متعدد الجوانب (١٧٠) .

أما عن **المسؤولية الاولى** ، فان المؤلف يشعر بانها أضخم من أن يتحملها وحده وخاصة في موضوع لا زال التأليف والنشر فيه باللغة العربية محدوداً للغاية .

وفي رأى كاتب هذا المقال ، أنه لا بد وأن تظهر عشرات بل مئات المقالات المنشورة باللغة العربية في موضوع الاجهزة الحاسبة قبل أن تستقر مسألة الترجمة بشكل معدد للمصطلحات العلمية .

وعلا" بوجهة النظر هذه ، فقد حرصنا على إدراج الترجمة العربية للمصطلح العلمي والاصل باللغة الانجليزية وذلك في نص المقال ، ثم أضفنا تدويلاً في آخر المقال لتجميع المصطلحات الواردة في النص ، وترجمتها الى اللغة العربية باستعمال قاموس «المصطلحات العلمية والفنية والهندسية» (١٧١) وبهذا تصبح ترجمة المصطلحات العلمية مسألة مفتوحة للجدل وللقدر العلمي وليست قضية مسلماً بها .

وأما المسؤولية الثانية فانها تواجه المؤلفين بامامة عند الحديث في مواضيع تقع في نطاق أكثر من تخصص علمي واحد ، وهنا يصبح الاهتمام بتوزيع الجهد في كتابة تفاصيل المقال بطريقة مترنة ، وبذلك لا تختلط خصوصيات وعموميات الموضوع حتى يظل الاطار العام واضحاً . وهنا نشير الى اسلوبين في التحليل والعرض :

الاسلوب الاول يقضي ببدء الحديث في تفاصيل الموضوع ثم تجميع هذه التفاصيل حتى يصل الكاتب الى الاطار الخارجي. وبعبارة اخرى تكون استراتيجية التحليل والعرض، هي التوسع في شرح الفكرة من الداخل الى الخارج . بينما يقضي **الاسلوب الثاني** بأن يبدأ الحديث بتحديد الاطار العام الخارجي للموضوع ثم تجزئة الموضوع ، وبعبارة اخرى تكون خطة التحليل هي العرض من الخارج والى الداخل .

ولقد روعي في كتابه هذا المقال **الاسلوب الثاني** ، والواقع ان التفضيل بين هذين الاسلوبين مسألة تلوق شخصي قبل أن تكون مسألة موضوعية . ففي هذا الاسلوب من التحليل وعرض أبواب المقال ، قد تصبح مواضيع كاملة مجزأة تفاصيل في داخل الاطار العام ، يشار اليها بإيجاز واختصار .

ومن الأمثلة التي ينطبق عليها الوصف السابق (بمعنى أنها مواضيع كاملة ولكنها نتيجة لوضعها في الإطار العام للمقال تعتبر مجرد تفاصيل) ، المواضيع المتعلقة بال Software وخاصة أنظمة التشغيل ، ولغات البرامج ، فهذه مواضيع شيقة وتحتاج الى دراسة عميقة لاستيعابها ، ويكون الشق الثاني Hardware في دراسة الأجهزة الحاسبة .

• • •

وفي ختام هذا المقال ، أود أن أشير الى ان مقال « العقول الالكترونية عملها واستعمالاتها وآثارها » الذي نشره الدكتور صلاح طلبة في العدد الثاني المجلد الاول ١٩٧٠ من هذه المجلة ، يعتبر جهداً ممتازاً في تقديم القارئ العربي للأجهزة الحاسبة ، وهو من المقالات التي ينبغي أن يدرسها طالب العلم العربي في هذا المجال .

• • •

تغيير (١)

التشغيل (١٧٣)

كلمة التشغيل بدأت تاريخياً تستخدم في الصناعات المدنية والكيماوية ، وكان المقصود بها تشغيل المادة الخام الى انتاج آخر ، مثال ذلك تشغيل خام الحديد الى الواح الصلب وتشغيل المادة البترولية الخام الى المنتجات الأخيرة كالبنزين والسيولر ... الخ .

وقد استعمل هذا التعبير في نظرية المعلومات والأجهزة الحاسبة ، وهنا تكون المعلومات شبيهة بالمادة الخام ، بمعنى أن تشغيل المعلومات هو اخراج معلومات في شكل جديد كانتاج آخر لعملية التشغيل .

وتستخدم الكلمة أيضاً في مجال الحديث عن الطاقة كتشغيل الطاقة الميكانيكية الى طاقة كهربائية (عمل المولد الكهربائي) والطاقة الكيماوية الى طاقة كهربائية (عمل البطارية) . وقد بدىء أخيراً في استعمال نمط التشغيل في الصور الفوتوغرافية .

العالم الخارجي أو البيئة الخارجية (١٧٤)

كلمة العالم الخارجي (أو أحيانا البيئة الخارجية) تستعمل في الحديث عن المعلومات خارج الجهاز الحاسب ، سواء في المرحلة الأولى الخاصة بأعداد المشكلة للحل على الجهاز الحاسب أو المرحلة الأخيرة الخاصة بخروج المعلومات ، التي تمثل الحل الأخير ، من الجهاز الحاسب .

• • •

Processing.

(١٧٣)

External world or external environment.

(١٧٤)

تحليل (٢)

النماذج الرياضية (١٧٤)

هي المعادلات الرياضية التي تربط المتغيرات (١٧٥) في المشكلة العلمية الموضوعة تحت البحث ، بعلاقات ، اما أن تكون تحديدية (١٧٦) أو احتمالية (١٧٧) ، طبقاً لنوع المشكلة العلمية . في الحالة الأولى تسمى هذه النماذج الرياضية باسم النماذج التحديدية (١٧٦) وفي الحالة الثانية تسمى باسم النماذج الاحتمالية (١٧٧) .

فقوانين نيوتن في الحركة مثلاً تصنف العلاقة الرياضية بين الوزن والقوة والمجلة (المتغيرات) بشكل محدد ، غير احتمالي ، فهي بذلك نموذج رياضي محدد .

بينما القوانين التي تتنبأ بعدد حالات الوفيات أو حالات الولادة مثلاً ، في مجتمع معين ، هي قوانين مبنية على أفكار احتمالية وليست حتمية بالمعنى التحديدي ، ولذا فإن هذه القوانين الرياضية ، أو بعبارة أخرى ، هذه النماذج الرياضية تعتبر نماذج احتمالية .

بحوث العمليات (١٧٨)

علم بحوث العمليات هو العلم الخاص ببناء النماذج الرياضية عامة ، سواء أكانت تحديدية أم احتمالية .

وهذه النماذج الرياضية تكون الهيكل الرئيسي والاطار العام البرنامج الذي ينفذه الجهاز الحاسب بقصد حل المشكلة . من هنا يمكننا تعريف هدف بحوث العمليات بأنه تحليل المشكلة العلمية الموضوعة تحت الدراسة والبحث تحليلًا رياضيًا ، أو بعبارة أخرى وصفًا رياضيًا . وهذا الوصف الرياضي للمشكلة العلمية هو بمثابة اللغة التي يستطيع الجهاز الحاسب أن يستوعبها . وبهذا التحديد السابق لبحوث العمليات نستطيع أن ندرك أن هذا العلم هو نوع من الرياضة التطبيقية (١٧٩) التي يرجع تاريخها إلى حضارة الافريق ، ولكنها لم تتبلور إلا من خلال تجربتين في خلال الحرب العالمية الثانية .

التجربة الأولى : وهي تصميم القنبلة الذرية ، المعروف باسم مشروع مانهاتن في الولايات المتحدة الأمريكية ، **والتجربة الثانية** أثناء تصميم الرادار في بريطانيا .

Mathematical model.	(١٧٤)
Variables.	(١٧٥)
Deterministic model.	(١٧٦)
Probabilistic model or stochastic model.	(١٧٧)
Operation research.	(١٧٨)
Applied mathematics.	(١٧٩)

نفي خلال هاتين التجريبتين جند آلاف العلماء والفنيين في مئات التخصصات الدقيقة في كل تجربة على حدة . وهنا ظهرت الحاجة الى نوع من الادارة الذكية لهذه الجهود العلمية الموزعة في عشرات ميادين البحث العلمي ، ولكي تكون هذه الادارة ذكية ، بالمعنى العلمي ، لا بد ان يكون لها اساس رياضي ، او بعبارة اخرى ، نموذج رياضي .

وقد تبلورت بحوث العمليات مرة اخرى في اواخر الخمسينات واولائل الستينيات وذلك بانتشار الاجهزة الحاسبة والادوميشن بوجه عام . وهنا بدأت بحوث العمليات تطرق ميادين جديدة في علوم الادارة (١٨٠) مثل علم اتخاذ القرارات (١٨١) ، وعلوم التصميم الهندسي (١٨٢) ، وعلم التحكم في درجة كفاء المنتجات ونوعيتها (١٨٣) ، وتسمى بحوث العمليات في الاساط الصناعية احيانا باسم « تحليل الأنظمة » (١٨٤) ، وان كان هذا التعبير غير دقيق في معناه ، اذ يعني مفاهيم مختلفة في عدة دوائر صناعية . وجدير بالذكر ان بيانات مصلحة العمل وحصر القوى العاملة في الولايات المتحدة تفيد بأن الحاجة الى هذه المهنة ، مهنة « تحليل الأنظمة » في ازدياد مستمر وستصل الى مستوى المهنة الصناعية الاولى ، من حيث الحاجة اليها ، في خلال السنوات القليلة القادمة .

● ● ●

تلييل (٣)

أنظمة المد

لعل أكثر أنظمة المد انتشاراً هو نظام المد العشري . وهذا النظام أصبح مألوفاً لدينا الى الدرجة التي رسخ في اذهاننا انه نظام المد الواحد .

وهذا غير صحيح اذ انه توجد عدة أنظمة اخرى ، كنظام المد الاثنى عشر ، ونظام المد السباعي ، ونظام المد الثنائي ، وهذه الأنظمة المددية تستخدم نفس الفلسفة المبني عليها نظام المد العشري مع تغيير بسيط في بعض التفاصيل الجبرية .

فكرة نظام المد العشري :

هذا النظام يقضى أساساً بإمكانية وصف أى رقم بتجميع بعض (أو كل) ارقام النظام العشري تبعاً لقواعد معينة .

Management sciences.	(١٨٠)
Decision — making theory.	(١٨١)
Design methodology.	(١٨٢)
Quality control.	(١٨٣)
System analysis.	(١٨٤)

ب - قانون المقارنة المنطقي (١٨٨)

ويكون حاصل المقارنة بين رقمين الرقم واحد ، إلا إذا كان كلا الرقمين رقم صفر .

مثال ذلك :	صفر	واحد	واحد	صفر
	صفر	واحد	صفر	واحد
الحاصل :	صفر	واحد	واحد	واحد

ج - قانون النفي المنطقي (١٨٩)

ويحول الرقم الى عكسه بمعنى يحول الرقم واحد الى الرقم صفر والعكس صحيح .

• • •

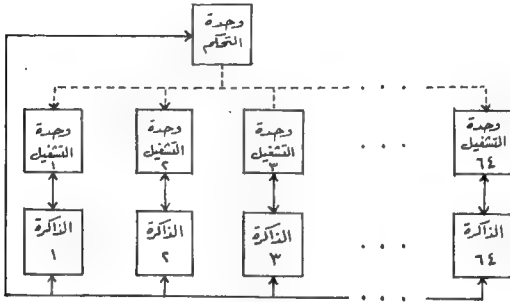
تدليل (٤)**التصميمات المستقبلية للأجهزة الحاسبة**

تجرى الآن محاولة تصميم جهاز حاسب فسخم في معامل جامعة إلينوى (١٦٠) بالاشتراك مع شركة بورډ (١٦١) لتصميم الجهاز الحاسب « انياك ٤ » الذي يتوقع الانتهاء من تصميمه خلال عام ١٩٧٢ . انظر شكل (١٤) .

و « انياك ٤ » على خلاف العادة من باقي الأجهزة الحاسبة التي تقوم بالعمليات الحسابية والمنطقية على التوالي (١٦٥) . بمعنى عملية بعد الأخرى ، يستخدم فكرة عمل هذه العمليات الحسابية والمنطقية على التوازي (١٦٢) ، بمعنى جملة عمليات تتم معاً في نفس الوقت . وانياك ٤ يتركب من ٦٤ وحدة تشغيل تسمى أحياناً « ٦٤ جهاز حاسب عبد » (١٦٤) ، وتعمل مجموعة وحدات التشغيل (٦٤ وحدة) تبعاً لأوامر جهاز حاسب آخر يقوم بتنسيق العمليات . وهذا التصميم الجديد للأجهزة الحاسبة (ويسمى الجيل الرابع للأجهزة الحاسبة) أدى الى زيادة كبيرة في سرعة الأداء لحل المشاكل الرياضية المعقدة .

	(١٨٨)
Logical OR	(١٨٨)
Logical NOT.	(١٩٠)
University of Illinois.	(١٩١)
Burroughs Corporation.	(١٩٢)
Sequential.	(١٩٣)
Parallel.	(١٩٤)
Slave computer.	(١٩٥)
• Vacuum tube.	

وانيك (١) صمم عام ١٩٥٢ مستخدماً الأنابيب المفرغة الكهربائية (١٩٥) ، وكان يستطيع ان يقوم بعمليات حسابية تصل الى ١١.٠٠٠ عملية في الثانية الواحدة . وانيك (٢) ، استخدم في بنائه الترانزستور وانتهى تصميمه عام ١٩٦٢ ، وقد زادت سرعته في العمليات الحسابية حتى وصلت الى نصف مليون عملية حسابية في الثانية الواحدة وانيك (٣) انتهى تصميمه عام ١٩٦٦ وكان يقوم بعمليات غير حسابية (او حسابية بطريقة غير مباشرة) ومن هنا يكون من الصعب عقد مقارنة سرعة الأداء ، وستصل سرعة انيك ٤ الى ٢٠٠ مليون عملية حسابية في الثانية الواحدة .



شكل (١٤) انيك

من هنا يتضح لنا ان الجهاز الحاسب انيك) ، يمثل فزة في التقدم التكنولوجي . غير ان لهذا التقدم هو عشرون مليوناً من الدولارات في الأبحاث فقط ، وهي مسألة تثير كثيراً من الجدل حول مدى جدوى المبالغة في السباق التكنولوجي الباهظ التكاليف ، وخاصة في وقت بدأ يتغير المزاج الاجتماعي ويظهر قدراً كبيراً من الفتور تجاه التكنولوجيا والبحث العلمي الفائق الثمن .

وترجع جذور هذا التغيير في المزاج الاجتماعي الى الشعور العام للنهضة الحرب (في جنوب شرق آسيا) وصناعات اسلحة الدمار بوجه عام كالقنابل الذرية والصواريخ في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية ، وقد اختلط هذا الشعور (النهضة الحرب) بالاحساس بسفالة اهداف مشروع السباق في أبحاث الفضاء والوصول الى القمر .

وحسب تعبير المؤرخ البريطاني ارنولد توينبي أثناء تعليقه على مشروع الوصول الى القمر : « هذا هو نوع من عبث الاطفال الذي كلف البشرية ٣٠ ألف مليون من الدولارات » .

وقد بدأ هذا المزاج الاجتماعي ، الذي يساند كثير من المثقفين ، يؤثر في سياسة الحكومات الاقتصادية تجاه مبادرات الأبحاث الباهظة التكاليف .

وقد بدأت سنين الجفاف المالي في ميزاتيات الأبحاث في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٦٩ . ولكن من الصعب إعطاء هذا الوصف لميزاتيات الأبحاث في أوروبا الغربية ، اذ أن الرخاء ووفرة المصادر المالية لتدعيم البحث العلمى لم تكن ظاهرة حية أو واقعة ملموسة في تاريخ البحث العلمى الحديث .

ومع بداية الجفاف المالي ، بدأت صناعة الأجهزة الحاسبة تتجه الى تصميم أنواع مسن الأجهزة الحاسبة الرخيصة الثمن وذات القدرات الحاسبة المحدودة وهى في أغلب الأحيان تؤدي وظائف حسابية معينة وليست أغراضاً عامة . وتسمى هذه الأجهزة الحاسبة باسم الأجهزة الحاسبة ذات الأغراض الخاصة (١٦٦) وأحياناً تسمى باسم الأجهزة الحاسبة ذات الأسلاك (١٦٧) ، وهذا التعبير الأخير يعنى أن الجهاز الحاسب ينفذ برنامجاً معيناً ولا توجد له بالتالى مجموعة لفات تعدد البرنامج ، بل يتم ذلك بشكل ثابت عن طريق توصيل بعض الأسلاك الكهربائية .

وتلخصاً لما سبق ، نستطيع أن نرى أن البعد الاقتصادى وليس البعد التكنولوجى ، سيحدد التصميمات الجديدة للأجهزة الحاسبة . من هنا ، فإن الإحساس الغالب هو أن « أنياك » سيكون الحبل الرابع والأخير في تصميمات الأجهزة الحاسبة العملاقة ، بينما سيظل الطريق مفتوحاً أمام الأجهزة الحاسبة ذات الأغراض الخاصة والرخيصة الثمن .

• • •

تذييل (•)

* Hardware & Software

في بداية هذا القرن بدأت بعض المحلات التجارية التى كانت متخصصة في تجارة الخردوات المعدنية (١٧٤) تزيد من نشاطها التجارى حتى شملت منتجات أخرى كاللايس . وقد ظهرت في هذه الأوساط التجارية كلمة لفوية جديدة تشير الى هذا النوع الجديد من الخردوات غير المعدنية . هذه الكلمة الجديدة هى Software وبذلك تكون شقاً ثانياً للـ Hardware . التعبير الأصلي Hardware يشير الى الخردوات المعدنية ذات الطابع « الصلب » بينما التعبير الجديد Software يشير الى الخردوات غير المعدنية ذات الطابع « الطرى » وقد استعمل كلا التعبيرين في أوساط الأجهزة الحاسبة وذلك لتمييز الجهد المستثمر في تصميم الدوائر الكهربائية والدوائر المغناطيسية من ناحية وبرامج اللفات وأنظمة التشغيل من ناحية أخرى . فالجهد الأول وهو متعلق بالكيان المادى أطلق Hardware بينما الجهد الثانى وهو المتعلق بالكيان الرياضى أطلق عليه الـ Software

• • •

Special purpose computer.	(١٦٧)
Wired computer.	(١٦٧)
Hardware.	(١٦٧)

الأجهزة الحاسبة

تدليل قاموس المصطلحات

A			
Abstract	تجريدي	Combinatorial mathematics	القواعد الاعدادية الرياضية
Abstract group theory	نظرية المجموعات التجريدية	Communication equipment	معدات اتصال
Abstract algebra	الجبر التجريدي	Communication problem	مشكلة الاتصال
Abstract thinking	التفكير التجريدي	Compile	يجمع - يلسق - يصنف
Algebraic language or compiler language	لغات جبرية	Compilation	تجميع - لتسيق - تصنيف
Analog computer	جهاز حاسب تناظري	Computer	حاسب - آلة حاسبة
Analysis	تحليل	Computer designer	مصمم الجهاز الحاسب
Anatomical structure of computer	التركيب التشريحي للجهاز الحاسب	Computer operators	القامدون بتشغيل الاجهزة
Application programme	برنامج التطبيق	Computer system as utility	الجهاز الحاسب كمرافق
Applied mathematic	الرياضة التطبيقية	Computer user	مستخدم الجهاز الحاسب
Arithmetic unit	وحدة الحسابات	Computing power	قدرة الجهاز الحاسب - قدرة حاسوبية
Artificial intelligence	الذكاء الصناعي	Computing services	الخدمات الحاسوبية
Assembler	المجمع	Concepts	مفاهيم - صور ذهنية
Assembly language	لغات تجميع	Conditional statements	تعبيرات شرطية
Automatic	آلي	Control unit	وحدة التحكم
Automatic control	التحكم الآلي	Creative thinking	الفكر الابتكري (الخلاق)
Automatic instrumentation	القياسات الآلية	Customers	عملاء
Automatic management of image	المعالجة الآلية للصورة	Cybernetics	سيبرنطيقا
Automation in medicine	الاولوميشن في الطب		
B		B	
Binary	ثنائي	Degree of peripheral simultaneity	درجة الآلية المحيطية ، وهي تشغيل عدد كبير من الاجهزة
Binary system	النظام الثنائي	Data	بيانات
Biological Research	البحوث البيولوجية	Data Manipulator	مناول البيانات
Biological Sciences	العلوم البيولوجية	Data processing machine	آلة تشغيل البيانات
Biological system	النظام البيولوجي	Decision making theory	نظرية اتخاذ القرارات
Biochemistry	الكيمياء الحيوية	Design methodology	منهجية التصميم (الهندسي)
Biophysics	علوم الفيزياء الحيوية	Design of experiments	تصميم التجارب
Boolean algebra	الجبر البولي	Deterministic models	نماذج تحديدية
Business problems	مشاكل تجارية	Diagnostic device	جهاز تشخيص
		Digital computer	جهاز حاسب رقمي
C			
Cathode Ray Tube (CRT)	انبوبة الاشعة الكاثودية		
Centralization	شاشة تشبه شاشة التلفزيون		
Central Processor	المركزية - المتحكم		
Chromosomes	وحدة التشغيل المركزية		
	كروموزومات (صبغيات)		

E		I	
Electric circuitory	الدوائر الكهربائية	Logical AND	الإضافة المنطقية
Electric typewriter	آلة كتابة كهربائية	Logical NOT	النفي المنطقي
Electro magnetic waves	الوجات الكهرومغناطيسية	Logical OR	الاجارة المنطقية
Electronic brain	عقل الكتروني	Logic deduction	الاستنباط المنطقي
External world	العالم الخارجي	Logic designer	مصمم أنظمة المنطق
External environment	البيئة الخارجية		
F		M	
Fast Idiot	الابله السريع	Machine language	لغة الآلية
Feature-search device	جهاز للبحث عن الامتص	Machine oriented pro-	الاستخدام الامتداد الخاص
Foreign bodies	اجسام غريبة	grammer	لاستعمال الجهاز الحاسب
(impurities)		Magnetized	مغنتف
G		Magnetic core	لب مغناطيسي
Giant brain	العقل الجبار	Magnetic tape	الشريط المغناطيسي
General purpose	الجهاز الحاسب ذو الغرض	Man-machine	الاتصال بين الانسان
computer	الحام	communication	والجهاز الحاسب
Geometrical description	وصف الشكل الهندسي	Management sciences	علوم الإدارة
H		Mathematical model	نموذج رياضي
Hardware	غردوات معدنية	Macrostructure	تركيب ماكرو سكوبي (يرى
Higher level languages	اللغات العليا	Microstructure	بالعين المجردة)
Hypothesis text	اختبار الفرض	Microscopic level	تركيب جزئي (مجهرى)
I		Medical researches	مستوى جزئي (ميكروسكوبى)
Imaginary	تخيلي	Memory unit-storage	البحوث الطبية
Image processing	تشغيل الصورة		الذاكرة أو وحدة التخزين
Image scanning	مسح الصورة	N	
Information machine	آلة معلومات	Number theory	نظرية الأعداد
In-house computing	النظام الحاسب كوحدة متكاملة	Numerical analysis	التحليل العددي
system		Numerical data	بيانات رقمية
Implanation	زراعة الأعضاء	O	
Input-output equip-	أجهزة ظلين وإخراج	Operating system	نظام تشغيل
ment		Operation research	بحوث العمليات
Instructions	أوامر (البرامج)	Optical converter device	جهاز التحويل الضوئي
Intelligent behaviour	سلوك ذكي	Optical devices	أجهزة ضوئية
Intellectual utility	مرفق فكري	Optical filter device	جهاز ترشيح ضوئي
Intensity of light	شدة الضوء	Optical scanner	ماسح ضوئي
Interdisciplinary subject	موضوع متعدد الجوانب	Optical spots	بقع ضوئية

P		S	
Parallel	على التوازي	Scientific methodology,	المنهجية العلمية
Parameter extraction device	جهاز لاستخراج المعالم	Scientific problems	مشاكل علمية
Pattern recognition	التعرف على الانماط	Specimen	مينة
Peripheral equipment	أجهزة محيطية	Service industries	صناعة الخدمات
Physical existence	كيان واقعي	Sequencial	على التتابع
Physical sciences	العلوم الفيزيائية	Simulation	المحاكاة
Probabristic models	النماذج الاحتمالية	Slave Computer	جهاز حاسب عبد
Problem oriented	المستخدم ذو الاعداد الخاص	Solid State	الحالة الجامدة (الصلبة)
Programmer	حلل المشكلة	Special purpose computer	الجهاز الحاسب الغرضي الخاص
Processing	التشغيل	Speed of performance	سرعة الاداء
Processing power	قدرة التشغيل/القدرة الحاسبية	Statistical problems	مشاكل احصائية
Program	برنامج	Stored program	برنامج مخزون
Programmer	واضع البرنامج	Subproblem	مشكلة جزئية
Programming system	الطريقة البرامج	Switching circuit	دائرة تحويل كهربية
Puched card	بطاقة مثقبة	Symbolic logic	المنطق الصوري
Punched paper tape	شريط ورق مثقب	Synthesis	تركيب/تجميع/ توليف
		Structure of computer	تركيب الجهاز الحاسب
		System analysis	تطيل الانظمة
		System analyst	مطيل الانظمة
		Systematic analysis	تطيل نظيم (مطرد)
		T	
Q		Tapeorem-proof algorithm	طريقة (موضحة الخطوات) ..
Quantum machjies	ميكانيكا الكم	Tariff	لوائح التفرقات
Quality control	التحكم في جودة الانتاج	Time sharing system	تسمية
	مراقبة الانتاج	Translator	نظام الزمن المتقاسم
		U	(او الاشتراك في الوقت)
R		Users community	الترجم
Relationship description	وصف العلاقات	User language	مجتمع المستخدمين
Relativistic physics	فيزياء النسبية	V	اللغة المستخدمة
Routine thinking	التفكير الروتيني	Vacuum tubes	
		Variables	الانابيب المفرغة (كهربية)
		W	متغيرات
		Wired computer	الجهاز الحاسب ذو الاسلاك

الراجع

1. Bright, Herbert S. : "A Philco Multiprocessing System", Proceedings, AFIPS 1964 F.J.C.C., Part 11, pp. 97-141.
2. Corbato, F.J. and V.A. Vyssotsky : "Introduction and Overview of the MULTICS system, Proceedings, "A.F.I.P.S. 1965 F.J.C.C., pp. 185-196.
3. Dennis, Jack B. : "Segmentation and the Design of Multi programmed Computer Systems," Journal of the A.C.M., Vol. 12, No. 4, Oct. 65, pp. 589-602.
4. Finkelstein, Mark. : "A compiler Optimization Technique", Computer Journal, Vol. 2, No. 1, May 1968, pp. 22-25.
5. Gear, C. William : Computer Organization and Programming, McGraw-Hill, 1969.
6. Jensen, Jorn : "Generation of Machine Code in ALGOL Compilers", B.I.T. Vol. 5, No. 4, 1965, pp. 235-245.
7. Kleinrock, L. : "Time-Shared Systems: A theoretical Treatment", Journal of the A.C.M., Vol. 4, No. 2, April 1967, pp. 242-261.
8. Knuth, Donald E. : The Art of Computer Programming, Addison-Wesley, (seven volumes, two already published).
9. Scientific American, Sept. 1960.
10. Scientific American, Feb. 1971.
11. The Compatible time — Sharing System, The M.I.T Computation Center, the M.I.T Press, 1965.
12. Wegner, Peter : Programming Language, Information Structure and Machine Organization, McGraw Hill, 1967.
13. Wiener, Norbert : Cybernetics .
14. Wozencraft, John M. and Reiffen, Barney : Sequential Decoding.

احمد ابوزيد

الظاهرة التكنولوجية

كان الانسان دائماً صانعاً للآلات . وتاريخ المجتمع الانساني وتطوره الحضارى هو بشكل ما تاريخ الأدوات والآلات وتطورها واستخدامها لتسهيل الحياة وتخفيف اعباء العمل عن الانسان، او « **الحيوان العامل** » *Animal Laborans* ، كما يسميه بعض المفكرين (١) ، والاستعانة بها في صنع عالم جديد يختلف عن العالم الطبيعي في كثير من الوجوه .

ولقد كان الانسان قادراً طيلة تاريخه على الاستفادة من الآلات التي يصنعها في صنع مزيد من الآلات الأكثر تقدماً وتطوراً وتعقيداً ، مما جعل مفكراً مثل **بنيامين فرانكلين** Benjamin Franklin يفسر التعبير الشائع « **الانسان الصانع** » *Homo Faber* بأنه « صانع الأدوات والآلات » ، ويرى في هذه القدرة على الصنع الخاصة الرئيسية الوحيدة التي ينفرد بها الانسان عن بقية الكائنات، فإذا كان باستطاعة الانسان تكوين أفكار مجردة يستخدمها في الاتصال بغيره من بنى جنسه ، أو

Arendt, H. ; *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, P. 144. (١)

تكوين مجتمعات متماسكة تقوم على أساس متين من التنظيم والتعاون ، فان هناك بعض ملامح « التفكير » - ان أمكن استخدام هذه الكلمة - عند الحيوان ، أو عند بعض الحيوانات العليا الراقية على الأقل . كما ان هناك بعض مظاهر التنظيم الاجتماعي والتعاون في كثير من « المجتمعات » الحيوانية والحشرية . أما الشيء الذي يميز الإنسان حقاً عن غيره فهو القدرة على اختراع الآلات واستخدامها ... صحيح ان بعض الحيوانات تستخدم ما تصادفه في طريقها من فروع الأشجار أو قطع الحجارة أو غير ذلك من المواد الخام كأدوات بدائية ، وصحيح أيضاً ان بعض القردة شوهدت وهي تشلب الأغصان مثلاً بانتزاع الفروع الصغيرة منها أو وهي تقضم أطراف العصي لتجعلها مدبة ، ولكنها لم تكن تفعل ذلك أبداً - حسب ما يقول **ويليام هاولز** في كتابه الرائع « ما وراء التاريخ » (صفحة ٩٤ من الترجمة العربية) - الا حين تجابهها مشكلة من المشكلات ، وهذا يختلف تماماً عن صنع الآلات واستخدامها التي يبدو انها خاصية لازمت الإنسان في كل مراحل حياته وتطوره ابتداء من فجر الحضارة حتى عصر الآلات الحديثة الذي يطلق عليه موماس اسم عصر التكنولوجيا . ففي كل هذا التاريخ الطويل المريض كان صنع الآلات يتم من قصد وروية ولكي يلائم نمطاً ثقافياً موجوداً لديه بالفعل . ومن هذه الزاوية وبهذا المعنى فائنا لا نعرف فترة من الفترات منذ ظهور الإنسان من **الرئيسات العليا** High Primates دون ان يكون لديه على الأقل درجة ما من التكنولوجيا ، هي التي مكنته من ان يخترع مثلاً الفوموس الحجرية واولى الأدوات الفخارية واولى اسلحة الحرب وما الى ذلك . وليس من شك في ان تلك الآلات الاولى المبكرة كانت على درجة عالية من البساطة والسذاجة وظلت كذلك لغترات طويلة جداً من الزمن قبل ان يتمكن الإنسان من صنع الأشياء المعقدة التي تختلف في شكلها عن الأشياء الطبيعية التي كان يجدها من حوله ويستخدمها في بعض أغراضه . ولا تزال الشعوب التي توصف عادة بأنها شعوب « بدائية » - رغم ما في هذه التسمية من خطأ - تستخدم حتى الآن الى جانب الآلات وأدواتها المصنوعة كثيراً من تلك الأشياء التي يتخذونها من الطبيعة مباشرة حين يلائمهم ذلك كان يستخدموا بعض الأصناف البحرية من نوع معين لقص الشعر . وكل هذا يدل على ان تطور صنع الآلات والأدوات واستخدامها استغرق أحقاباً طويلة وانه كان وراء هذه المخترعات - حتى البسيط منها - عقل قلق لا يشبع ولا يقنع ولا يستقر أو يسكن ، وانما كان يعمل ويفكر دائماً في ضوء الظروف التي يعيش فيها صاحبه وفي ضوء خبراته وملاحظاته ، ويجاهد من أجل التحكم في البيئة التي تحيط به . وعلى ذلك ، فإذا كانت التكنولوجيا قد تقدمت كثيراً بحيث أصبحنا نعيش في عالم تسيطر عليه منجزات هذه التكنولوجيا سيطرة تكاد تكون تامة ، فان من الخطأ أن ننسى أو نفعل أو نقلل من شأن الدور الذي لعبته التكنولوجيا في كل العصور السابقة ورغم الاختلاف الهائل بين ما كان يحدث في الماضي وما هو قائم الآن (٢) . فالحضارة الحديثة هي بحق اول حضارة إنسانية استطاعت ان تستغل على أوسع نطاق مصادر القوة الموجودة في الطبيعة ، سواء في ذلك قوة البخار أو النواة الذرية .. وكل هذا التقدم التكنولوجي الهائل جاء نتيجة لاستخدام

(٢) Nisbet, R. A. ; Tradition and Revolt ; Vintage Books, N.Y. 1970, P. 184 :

Demczynski, S. ; Automation and the Future of Man ; George Allen & Unwin, London 1964, PP. 17-19.

وتطبيق المنهج العلمي الدقيق الذي يعتبر أهم معيزات الفكر الحديث (٣) . وليس ثمة مفر من الاعتراف بأن التكنولوجيا لم تلعب في حياة الناس في أى عصر نفس الدور الذى تلعبه في حياتهم في الوقت الراهن ، كما أن التخصصين في العلم والتكنولوجيا لم يضلعا قط بمثل الأدوار الرئيسية التي يقومون بها الآن. وإذا كانت الفلسفة والأدوات والفن تعتبر في الماضي هي أهم إنجازات الإنسانية وإبرز ما توصلت إليه من خلق وإبتكار ، فإن التكنولوجيا تعتبر أهم إنجازات الإنسان في عصرنا الحالي ، ومن هنا فإنها تحتل نفس المركز الذي كانت تحتله تلك الانجازات في الماضي - على الأقل في المجتمع العربي الحديث . وإذا كان لكل عصر أبطاله ونوع البطولة التي تتلاءم مع تفكير ذلك العصر وإنجازاته وقيمه ومثله العليا مثل رجال الحرب أو رجال السياسة والديبلوماسية أو رجال الدين ، فإن بطل العصر الحديث هو « التكنولوجي Technologist » بغير منازع (٤) .

وترتبط كلمة « تكنولوجيا » (٥) في أذهان معظم الناس بالنواحي الفيزيائية المتعلقة بالصناعة، مثل مصانع الحديد الضخمة بما تنفثه من دخان أسود كثيف وما يصدر عنها وعن آلاتها من ضجيج يملأ الجو . ولقد كان الرمز الكلاسيكي للتكنولوجيا - وربما لا يزال حتى الآن إلى حد

(٣) في محاضرة عن « التكنولوجيا والحضارات الأساسية » يذكر الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود أن « الرابطة الوثيقة الآن بين العلم والتكنولوجيا هي في الحقيقة التي فرت الصورة يعنى البشر ، لأن العلم أصبح تطبيقاً . فلقد يغفل البنا أن العلم كان نظماً تطبيقياً بهذا الشكل الذى نراه اليوم . والحقيقة أن العلم لم يكن تطبيقياً بهذه الصورة إلا خلال القرنين الأخيرين ولم يبدأ التطبيق بشكل موسع تقريباً إلا بعد الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر . ومن ذلك الوقت حتى القرن العشرين ، أخذت صورة العلم تتغير من حيث أنه لم يعد طمعا هو تقدم الأجهزة ، والعكس صحيح : تقدم الأجهزة هو تقدم العلم . فلا نستطيع أبداً في أى لحظة علمية أن نفضل ما بين العلم النظري وجهازه ، والاتصال أصبح عضوية بين العلم من جانبه النظري والأجهزة التي تنفذ » . - انظر : التكنولوجيا كاحدى تحديات العصر ، مطبوعات رابطة الاجتماعيين ، الكويت ، ١٩٧٠ ، صفحة ٦٣ .

Nisbet, Loc Cit.

(٤)

(٥) ترجع تكنولوجيا Technology الى الكلمة اليونانية Techne التي تعنى « فن » أو « صناعة » باللغة العربية وكان لها مرادفة لها كلمة Industry الانجليزية التي هي « الصناعة في المصنع » ، وإنما يقصد بالصناعة هنا استعمال العلم النظري مطبقاً في مجال ما ، سواء كان في ميدان نظري أو علمي .. ثم مع ازدياد المعرفة العلمية النظرية في العصور الحديثة أصبح استخدام المعرفة العلمية النظرية في التطبيق العملي على أصول ومبادئ علمية قائماً بذاته ، فاطلقت عليه كلمة تكنولوجيا ، وهذا هو المعنى الحقيقي للكلمة ، لكن تتبادر الى الذهن منها معان كثيرة .. منها تطبيق المعرفة العلمية والأدوات العلمية والأدوات والوسائل والتعامل مع الأجهزة والمختبرات ومعدات الاستناد من المعرفة بالاشياء الى ان نصل الى الانتقال بين الكواكب بهذه الوسائل الفنية على اساس علمية . وتتبادر الى الذهن ان هذا كله يبنى على اساس وفوائده وحسابات دقيقة هي التي تسمى تكنولوجيا ، أي صناعة الاشياء على اساس نظري مطبق في امور عملية تستلزم من اجتهاد الفكر في معرفة خصائص الاشياء وطبائعها الى تطبيقها واستغلالها في كل امور الحياة » . - انظر محاضرة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة عن « التكنولوجيا والفكر الانساني » في كتاب « التكنولوجيا كاحدى تحديات العصر » المرجع السابق ذكره صفحة ٨٠ - وهناك تعريف كثير للتكنولوجيا منها انها « مجموعة النظم والقواعد التطبيقية واساليب العمل التي تستلزم نتيجة تطبيق العمليات المستخدمة لبحوث او دراسات مبتكرة في مجالات الانتاج او الخدمات » أو انها « مجموعة اساليب التقنية المستخدمة في التاج السلع والخدمات ، وهي بهذا تعكس اليوم مدى القدرة على تحويل أية إنجازات علمية الى واقع ملموس يؤثر في حياة الناس » .. أو انها « هي تطبيق أحدث ما يصل اليه العقل البشري من الحقائق العلمية على وسائل الانتاج والخدمات » - انظر محاضرة الأستاذ عبد الصبور عبد الله الصراوى ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٠ .

كبير - هو خط التجميع الذي أدخله هنري فورد Henry Ford الى مجال الصناعة منذ نصف قرن تقريباً، ولكن يبدو أن هذه الرموز الكلاسيكية القديمة أصبحت لا تتلاءم مع الوضع الراهن بعد أن تقدمت التكنولوجيا كل ذلك التقدم الهائل ولم تعد مقصورة على خطوط التجميع أو أفراد صهر الحديد المفتوحة، فعلى الأقل لم تعد مظاهر التكنولوجيا تمكس نفس الدرجة من الضخيم والضيخم، بل إن الهدوء النسبي ونظافة الوسط المحيط وصفاء الجو أصبحت من العلامات المميزة لكثير من إنجازاتها كما هو الحال مثلاً في مجالات الإلكترونيات وتكنولوجيا الفضاء التي اختفت منها تماماً ظاهرة الدخان الكثيف التي تميز مرحلة الصناعة السابقة. وهذا هو ما يدفع الكثيرين من الكتاب في الوقت الحال الى القول بأن الوقت قد حان لتغيير الرموز التي تشير الى التكنولوجيا حتى تتلاءم مع التغيرات والأوضاع الحديثة (١) وما تمتاز به من تعقد وتنوع وتسارع في المجال التكنولوجي.

والمثل الذي يحب كثير من الكتاب أن يلجأوا اليه للتدليل على ذلك التسارع هو التقدم الهائل في وسائل النقل والانتقال، ففي عام ١٦٠٠ ق.م. كانت قوافل الجمال تعتبر أسرع وسيلة للانتقال عبر المسافات الشاسعة، وكان الجمل يقطع حوالي ثمانية أميال في الساعة. ولم يتمكن الإنسان من التوصل الى استخدام المجلات والمركبات الا في عام ١٦٠٠ ق.م.، وقد أدى ذلك الاختراع الى ارتفاع السرعة الى حوالي عشرين ميلاً في الساعة. ثم احتاج الأمر الى حوالي ٣٥٠٠ سنة أخرى قبل أن يتمكن الإنسان من الارتفاع بسرعه في الانتقال الى ثلاثين ميلاً في الساعة، وكان ذلك في عام ١٨٢٥ حين ظهرت أول قاطرة بخارية، بينما كانت السفن الشراعية في ذلك الحين تسير بنصف هذه السرعة تقريباً ولكن الأمر لم يتطلب أكثر من نصف قرن لكي يرتفع الإنسان بسرعه من ثلاثين ميلاً الى مائة ميل في الساعة حين تقدمت صناعة القطارات البخارية (حوالي عام ١٨٨٠)، ويُعتبر ذلك بغير شك نجاحاً باهراً وإن كان احتاج الى ملايين السنين منذ نشأة الكون لكي يمكن تحقيقه. ومع ذلك أيضاً فلم يمر أكثر من ٥٨ (ثمان وخمسين) سنة فقط (عام ١٩٣٨) الا وقد تضاعفت تلك السرعة الى أربعة أمثالها حين بلغت سرعة الطائرات الى حوالي ٤٠٠ ميل في الساعة. وبمعد ذلك بعشرين سنة فقط تضاعفت تلك السرعة ذاتها مرة أخرى، وأخيراً نجد في الستينات أن اختراع الطائرات الصاروخية قفز بسرعة الإنسان الى ٤٠٠٠ (أربعة آلاف) ميل في الساعة، كما اخترعت مركبات الفضاء التي تدور حول الأرض بأضواء تلك السرعة. وللإنسان أن يتصور نوع الخط البياني الذي يمكن أن تمثل به تدرج السرعة البطيء في بداية الأمر بحيث لا يكاد يرتفع من خط القاعدة الأفقي، ثم كيف يتحول فجأة الى خط يكاد يكون رأسياً ليعلم أن تلك السرعة الصاروخية المدهلة (٢).

وليس من شك في أن من أهم أسباب ذلك التسارع الذي تتميز به التكنولوجيا الحديثة هو ما أحرزه العلم الحديث من تقدم وأن التكنولوجيا ذاتها «تقضي نفسها على نفسها» كما يقال. فكل مرحلة تكنولوجية تساعد في ظهور تكنولوجيا أخرى أكثر تقدماً وتطوراً. والواقع أن ما يقال من أن ٩٠٪ من كل العلماء الذين اتجبتهم الإنسانية خلال تاريخها الطويل

Toffler, A. ; *Future Shock* ; Bantam Books, N.Y. 1971, P. 26.

(٦)

Loc. Cit.

(٧)

موجودون الآن بالفعل هو قول صادق الى حد كبير ، كما أن الاكتشافات والابتكارات العلمية الجديدة تظهر كل يوم بشكل متزايد مما يدل على أن الأفكار الجديدة تجد مجالات للاختبار والتطبيق بسرعة أكبر مما كان يحدث في الماضي (٨). فالتباطؤ القديم الذي كان يعني مرور فترات طويلة من الزمن بين نشأة الفكرة في ذهن صاحبها وتطبيقها في الحياة لم يعد أمراً مقبولاً أو مستساغاً أو يمكن السماح بحدوثه في العصر الحديث . وليس مرد ذلك أن انسان العصر الحديث اشد تشوقاً ولهفة أو أكثر اهتماماً أو حياً للاستطلاع من آباءه وأجداده في العصور السابقة ، أو أنه أقل منهم كسلًا وتراخياً ، وإنما مرده الى كثرة « الأجهزة » الاجتماعية التي تساعد بطريقة فعالة على تسارع العملية نتيجة لتراكم العلم وتطبيقاته . ويستوى في ذلك الأمر تطبيق الفكرة وتنفيذها أو انتشارها في المجتمع كله بسرعة فائقة . وخير مثل لذلك هو ما نراه من انتشار السلع المادية وبخاصة الأدوات المنزلية الجديدة بحيث تصم العالم كله في وقت قصير للغاية .

ولكن السؤال المهم الذي يتبادر الى الذهن الآن هو : إذا كانت الظاهرة التكنولوجية تعتبر اهم ما يميز المجتمع الحديث ، وإذا كانت هي في الوقت ذاته من الصفات الأساسية التي لازمت الانسان والمجتمع خلال كل مراحل التاريخ ، فهل هناك مظاهر وملامح جديدة تميز هذه الظاهرة في الوقت الحالي مما يبرر الكلام عن عصرنا الحديث بأنه عصر التكنولوجيا ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي المظاهر والملامح الجديدة ؟

(١)

الواقع أن هذا السؤال شغل الكثير من اهتمام الكتاب والمفكرين وعلماء الاجتماع وبخاصة الذين يهتمون منهم بدراسة التغير الاجتماعي ومظاهره وبمشكلات المجتمع الصناعي الحديث ، فضلاً عن المهتمين بالأمور التي يتعرض لها هذا العلم الناشئ الجديد الذي يعرف الآن باسم « علم المستقبل Futurology » والذي أثار كثيراً من النقاش والجدل حول مستقبل الانسان والمجتمع الانساني وغالى بعض المتطرفين من اتباعه مغالاة شديدة في تنبؤاتهم وتخييلاتهم لدرجة أن عالماً من علماء الاجتماع مثل روبرت نيسبيت Robert Nisbet كتب في عدد نوفمبر ١٩٧١ من مجلة Encounter يتساءل عما إذا كان لعلم المستقبل نفسه مستقبل ؟ بل ويضع هذا التساؤل ذاته عنواناً لذلك المقال « Has Futurology a Future ? » .

ولقد انقسم كل هؤلاء الكتاب حول مسألة الخصائص المميزة للتكنولوجيا الحديثة ومدى اختلاف الظاهرة التكنولوجية الحالية عما كان يوجد في الماضي الى فريقين يعبران عن وجهتي نظر مختلفتين كل الاختلاف .. فأما الموقف الأول فيرى أصحابه أنه على الرغم من كل التقدم التكنولوجي الحديث فليس ثمة في حقيقة الأمر أي ابتكار تكنولوجي حقيقي متميز أو مختلف

(٨) يذكر توفلر في كتابه السابق ذكره والذي لاقي رواجاً وانتشاراً سريعين بحيث أصبح من أهم الكتب التي صدرت عام (١٩٧١) أن الإبداعات التكنولوجية تمر بثلاث مراحل متتابعة على شكل دائرة بحيث تقوى كل مرحلة منها الرهطين الآخرين . وهذه المراحل الثلاث هي : (١) وجود الفكرة الخالقة ... (٢) إمكان تطبيق هذه الفكرة عملياً ... (٣) انتشار الفكرة والتطبيق في المجتمع . واستكمال هذه العمليات يؤدي الى الخلق الدائرة . إلا أن تأجيل الفكرة الجديدة يساعد على توليد أفكار أخرى مبدعة أو خالقة . وثمة ما يدل على أن الفترات التي كانت تعمل بين هذه الخطوات في الدائرة أصبحت الآن اقصر عما كانت عليه في الماضي مما يفسر ظاهرة التسارع في التقدم التكنولوجي . انظر المرجع السابق صفحة ١٧ .

اختلافاً وأنه إذا كانت هناك اختلافات بين « التكنولوجيات » فهي اختلافات في الكم فقط وليست في الكيف، وأن هذه الاختلافات أجمية على أي حال من درجة التقدم الاجتماعي والخصائري في العصور المختلفة وتتلام معها تمام التلاؤم. وفي هذا الصدد يتساءل الكاتب المفكر الفرنسي **جان فوراستيه** Jean Fourastie مثلاً في تبكم وسخرية عما إذا لم يكن انسان عصور ما قبل التاريخ قد انتابه حين شاهده لأول مرة استخدام السيف المصنوع من البرونز نفس شعور الخوف والرهبة والارتياح وخشية تعرض حياته للخطر مثلما نشعر نحن الآن تماماً ازاء القنبلة الذرية ؟ فالفارق بين القنبلة الذرية ووسائل التدمير الأخرى التي يعرفها الانسان المعاصر لا يختلف كثيراً عن الفارق بين السيف البرونزي والأسلحة الحجرية التي كان يستخدمها انسان العصر الحجري القديم ، ولكن الابتكارات والاختراعات التكنولوجية لها دائماً نفس القدرة على إثارة الدهشة والرهبة كما انها تلقى دائماً عدم الترحيب من الناس . وعلى ذلك فإذا كنا نخاف الآن من مثل هذه الاختراعات والابتكارات فإنما نحن نستجيب فقط لما يسميه « فوراستيه » بالفرائز السلفية التي كانت توجد لدى أسلافنا وأجدادنا الأوائل ، وبالتالي فليس ثمة ما يدعو على الإطلاق الى المبالغة في التخوف من منجزات التكنولوجيا الحديثة مهما يبدو لأول وهلة من أضرارها المدمرة .

هذا الموقف الذي يعبر - كما يقول **جاك إيلول** Jacques Ellul - عن نظرة متفائلة يقابله موقف آخر مغاير له تماماً ، يرى أصحابه أننا نواجه في حقيقة الأمر ظاهرة جديدة لا عهد للجنس البشري بها ، وأنه ليس ثمة أي عنصر مشترك بين « المركب التكنولوجي الحديث » وتلك المحاولات الساذجة البسيطة والابتكارات البعثرة المتناثرة التي تمكن الانسان من أن يصل إليها بعد كثير من العناء والجهد والمشقة ، خلال الحقبة الطويلة الماضية من تاريخه ، والتي يحاول البعض أن يستند إليها ويستغلها في التدليل على أن « التكنولوجيا » سمة أساسية وأصلية في المجتمع الانساني . وعلى ذلك فإن « الظاهرة التكنولوجية » تمثل في نظر أصحاب هذا الرأي تغيّراً جذرياً في حياة الانسان والمجتمع ، أي أنها ليست مجرد مسألة تغير في الدرجة كما يقول جان فوراستيه وأصحابه ، وأن المجتمع الحديث يواجه في حقيقة الأمر مرحلة انتقال تتضمن اختلافات وتفسيرات حقيقة وتبشر بظهور عهد جديد يختلف كل الاختلاف عما عرفه الانسان حتى الآن (١) .

ولكن مهما يكن من أمر الاختلاف بين هاتين النظريتين ، فالذي لا شك فيه هو أن ثمة فارقاً كبيراً جداً بين الموقف التقليدي والوضع الذي نعيد أنفسنا فيه الآن ، على الرغم من أن التكنولوجيا في كل عصر من العصور هي في آخر الأمر عامل وسيط بين الانسان والبيئة التي يعيش فيها . وربما كان الاختلاف الأساسي ناشئاً - كما سبق أن ذكرنا - من أن التكنولوجيا الحديثة تنتم من العلم التطبيقي بالمعنى الحديث الدقيق لكلمة « علم Science » ، وهي من هذه الناحية يمكن أن ترد الى القرن الثامن عشر ، وأن كان من الصعب اغفال كل الضغوط والانجازات السابقة التي مهدت لظهور التكنولوجيا الحديثة ، كما أن من الصعب اغفال المبادئ القديمة التي كانت توجه ذلك التطور .

الأن الملاحظ على العموم هو أن التكنولوجيا أصبحت موضوعاً أو شيئاً « في ذاته » وحقيقة لها كيانها المستقل المتميز بعد أن كانت في الماضي تحاول تبرير وجودها من طريق اظهار ما تسهم به

في المجالات الأخرى ... لقد أصبحت التكنولوجيات في المجتمع الغربي الحديث - ولأول مرة في تاريخ الجنس البشري - « نظاماً » له كيانه ومقوماته وخصائصه . والقصد بالنظام Institution هو أي أسلوب للسلوك يسود بين أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع وينتقل من جيل لآخر ويقبله المجتمع ككل كوسيلة لحل جانب معين من المشكلات التي يواجهها كما أنه يُعتبر في الوقت ذاته الأداة التي بواسطتها تستطيع شبكة العلاقات الاجتماعية أن تحافظ على وجودها وعلى استمرارها . وهذا معناه أن كل نظام له أغراض معينة بالذات وأنه على هذا الأساس يكون موجهاً نحو إشباع حاجة - أو عدة حاجات - معينة أيضاً . أي أن فكرة « النظام » تقتضي وجود اتفاق عام في المجتمع على فئة معينة من القيم هي التي تجمع بين الناس كما تتطلب وجود « معايير » معينة تتألف من المهارات المكتسبة والصادات وتتضمن في الوقت ذاته وجود جماعة من الناس ينتظمون فيما بينهم بطريقة معينة ويدخلون في علاقات محددة أحدهم بالآخر من ناحية ، وبالبيئة التي يعيشون فيها من الناحية الأخرى ، سواء في ذلك البيئة الطبيعية أو البيئة المصنوعة (راجع في هذا كله الفصل الثالث من « البناء والنظم الاجتماعية » في الجزء الأول « المفاهيم » من كتابنا « البناء الاجتماعي ») . وهذا هو بالضبط ما صارت إليه التكنولوجيات في المجتمع الحديث ، فقد أصبحت نظاماً كالقانون أو القرابة أو الدين أو غير ذلك من النظم الاجتماعية - بالملء الذي قدمناه لفكرة النظام - وبالتالي أصبحت جزءاً من البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع الغربي الحديث ويجب أن ننظر إليها وندرسها ونحلل مكوناتها وأكوارها في بقية النظم الاجتماعية على هذا الأساس ، ومن هذا الفهم أو التطور . وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو إلى أن تقتصر استخدام « التكنولوجيات » - من حيث هي فكرة أو مفهوم على الآلات والأدوات التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو في الصناعة الحديثة المقددة ، تماماً مثل ليس هناك ما يدعو إلى أن تقتصر مفهوم « العائلة » كنظام على الإقامة في مسكن ، أو مفهوم « القانون » على قاعات انعقاد جلسات المحكمة ، أو مفهوم « الدين » على مباني المساجد والكنائس والمعابد ، وهكذا (١٠) . صحيح أن هناك ميلاً واضحاً إلى النظر إلى التكنولوجيات في مظاهرها الفيزيائية كالقنابل الذرية أو المصانع الضخمة والآلات المعقدة وما إلى ذلك ، ولكن « التكنولوجيات » تمثل إلى جانب ذلك - بل وأهم من ذلك - أموراً وموضوعات وعلاقات اجتماعية مثل التنظيمات والعمليات المتعلقة بأهداف وغايات إنسانية معينة تماماً كما هو الحال بالنسبة لنظام العائلة ونظام القانون وغيرهما من النظم الاجتماعية التي لا يمكن فهمها فهماً دقيقاً عميقاً إلا باعتبارها مجموعة من العلاقات الاجتماعية والإنسانية المعقدة المتشابكة ، وذلك فضلاً عن أن أحد العناصر أو الجوانب الهامة في التكنولوجيات الحديثة هو تطبيق المبادئ العقلانية في التحكم والتوجيه ، سواء أكان ذلك هو التحكم في الفضاء أو التحكم في المادة أو حتى التحكم في الكائنات الإنسانية ذاتها (١١) .

Elul, OP. Cit. ; P. 63 ; Nisbet, OP. Cit. ; P. 185.

(١١) الواقع أن طلاء الاجتماع والأندروبولوجيا لا يهتمون اهتماماً كبيراً بالجوانب الميكانيكية أو الآلية للبيئة التكنولوجية لأنها من هذه الناحية وحدها ليست أكثر من البيئة الطبيعية على التام بشكل مباشر على الأوسع الثقافية أو على الصغر المطلق كما يقول نيزيت . صحيح أنه قد يكون لها آثار واضحة على المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي على المشكلات الأخلاقية ولكنها لن تكون لها قوة أخلاقية يتدب بها إلا إذا دخلت في ذاتها جزءاً في نسيج من المعاني الاجتماعية الأساسية في المجتمع ، أي أنه لن يكون لها - في نظر طلاء الاجتماع على الأقل - أية أهمية اجتماعية حقيقية إلا إذا انطقت شكل نظام Institution وأصبحت بالتالي نسقاً اجتماعياً يلخص لكل العمليات التي تخضع لها النظم الاجتماعية الأخرى على ما ذكرناه .

ومن ناحية أخرى ، فإن العلاقة بين التكنولوجيا والمجتمع في العصر الحديث تختلف اختلافاً تاماً عما كانت عليه في الماضي كما يختلف تأثيرها في حياة الناس وتفكيرهم ، وإن كان من الصعب - على ما يقول چاك ايلول - تقدير ذلك تماماً فيما يختص بالإنسان القديم (١٢) . والرأى على أى حال هو أنه على الرغم من كل ما يقال عن أهداف التكنولوجيا ، وأنها عوامل ثانوية أو مساعدة لأهداف الاقتصاد والدين والسياسة والحرب وغيرها من مجالات النشاط الإنساني التقليدي ، وعلى الرغم من أن ذلك كان صحيحاً في الماضي ، فإنه لم يعد ينطبق بهذا فيه على الوضع الحالي في المجتمع الغربي المتقدم . فقد أصبح غزو الفضاء أو التحكم في البيئة الفيزيائية هدفاً متميزاً كغيره من الأهداف الكلاسيكية التي يمكن أن نجدها في الحرب أو سياسة الدولة أو غير ذلك . وربما كان هذا هو السبب الرئيسي وراء ذلك الاهتمام الواسع الذي نلاحظه الآن في الدول الغربية وفي معاهد البحوث والمعامل والمختبرات وفي ذلك الإقبال السخي على التنمية التكنولوجية في تلك الدول . وهذه كلها أمور تشير إلى استقلال التكنولوجيا وإلى أهميتها والمكانة التي تتمتع بها . وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من أن الأنشطة الأخرى - وبخاصة الحرب - تعتمد اعتماداً كبيراً على منجزات التكنولوجيا الحديثة مثلما كانت تعتمد على التكنولوجيا التقليدية في كل مراحل التاريخ . ولكن المهم هو أن التقدم التكنولوجي أصبح هدفاً في ذاته وليس مجرد وسيلة وأداة لخدمة الحرب مثلاً أو غيرها من مظاهر الحياة ، بحيث يمكن القول أنه حتى لو تغيرت الظروف المالية السائدة الآن فإن ذلك لن يمنع من مواصلة البحث في المجال التكنولوجي الذي يستفاد منه الآن في الحروب وأمور الدفاع . وهذا هو ما نقصده حين نقول أن التكنولوجيا الحديثة لها أبعثها المميزة ودوافعها الخاصة وقوانينها الأخلاقية ، كما أن لها عملها المتخصصين فيها ، وأنها تخدم فيما اجتماعية معينة (١٣) .

وهذا الاستقلال أمر مشروع ومفهوم ومنطوق مع سير التطور والتقدم في كل مجالات الحياة ، وله مثيل في النظم الاجتماعية الأخرى كما يدل على ذلك تاريخ الدين والسياسة والتعليم والزواج

(١٢) Elul : OP. Cit.; P. 64 . ومن هنا فلما ما يقوله چان فوردستيه يعتبر مجرد هراء في رأى چاك

ايلول لأننا لا نعرف بالضبط رد الفعل السيكيولوجي للرجل البدائي إذا ما طغرت الابتكارات التكنولوجية التي توصل إليها .

(١٣) وكل هذا خلق بأن يجعل التكنولوجيا - نظام - تلقى في كثير من الأحيان موقف الصراع والتمازج والتفاسد السريع مع النظم الأخرى السائدة في المجتمع ، أو أنه يتبع عجلة الأثر فربما للتوتر بين التكنولوجيا ومجالات الحياة الأخرى من سياسية وجمالية ودينية بل واقتصادية في بعض الأحيان ، وهذا توتر غير ضئيل وله مناه . فحتى عهد قريب كانت قيمة التكنولوجيا - كما ذكرنا - قيمة اعتبارية وكانت تستمد معناها من النظام الذي تخدمه ، وكان هذا هو النظام الاقتصادي بالذات وبخاصة في القرن التاسع عشر ؛ أي أن التكنولوجيا كان لها في الألقاب معنى اقتصادي . وهذا هو السبب في أننا لا نزال حتى الآن نتكلم عن شيء مما ياله « تكنولوجيا » أو « صناعي » أو يقول أدق نستخدم اللفظين بمعنى واحد قريباً . ولكن قبل الثورة الصناعية كانت التكنولوجيا تخدم أهداف الحرب ، بل أن كلمة Engineer أو « مهندس » كانت ترتبط في اللسان إلى حد كبير بالنشاط الحربي والصناعات ابتداء من القرن الخامس عشر ، لدرجة أن الأمر احتاج في القرن الثامن عشر إلى وضع إلى مصطلح « مهندس معني » كوسيلة لتبيين أن نشاطه في مجال المجهود الحربي أو الأعمال العسكرية . إلا أن التكنولوجيا أصبح لها الآن نعت مستقل ونماذج من الأهداف ومن الوظائف ومن الاهتمامات - في النظر

Nisbet, OP. Cit., P. 186.

والقراية والقانون وما إليها . وعلى سبيل المثال فإن الدين لم يكن في المجتمعات المبكرة والمجتمعات الكلاسيكية القديمة ولا هو الآن في المجتمعات ، التي توصف عادة بأنها مجتمعات « بدائية » نظاماً مستقلاً تماماً عن غيره من النظم وإنما كان في الأغلب أحد وظائف العائلة ... كان رئيس العائلة يشرف على أداء الشعائر الدينية المختلفة ويقدم القرابين للآلهة ويتمتع بالنفوذ الديني والروحي على أفراد الجماعة العائلية التي يرأسها . ولعل خير مثل لذلك هو الدور الذي كان يلعبه الدين عند الرومان بالذات والذي كان يهدف في آخر الأمر إلى تماسك العائلة كوحدة تحت ما كان يعرف بنظام « حق الأب *Patria Potestas* » ، ولكن لم يلبث الدين أن أصبح بمرور الزمن نظاماً اجتماعياً مستقلاً ومتمايزاً عن نظام العائلة بل وأصبح بعد ذلك في كثير من المجتمعات الإنسانية منافساً قوياً للعائلة والدولة ، وأن كان ذلك لا يعنى بطبيعة الحال الانفصال التام بين الدين كنظام اجتماعي وبقية النظم السائدة في المجتمع أو امتناع التأثير المتبادل من كل هذه النظم (١٤) . والشيء نفسه يمكن أن يقال عن كل نظام من تلك النظم على حدة وبالذات عن النظم الاقتصادية . ففي كثير من الثقافات يقوم الاقتصاد بدور ثانوي أو دور مساعد لغيره من النظم كالعائلة أو الجماعة المحلية ، ولم يكن النشاط الاقتصادي يظهر كنظام مستقل متمايز فضلاً عن أن تكون له السيادة على غيره من النظم الاجتماعية لم لم تلبث النظم الاقتصادية أن أخذت تتمايز وتستقل في أوروبا ابتداء من عصر التنوير ولو أن هذا الموقف يخضع الآن لبعض التغييرات والتعديلات الهامة .

وعلى أي حال ، فلقد أصبح للتكنولوجيا - من حيث هي نظام - وظيفة خاصة هي التحكم العقلائي الرشيد في الإنسان والمادة والقضاء على ما ذكرنا ، كما أصبح لها قيمها الموجبة المتحركة الخاصة بها ، بحيث أصبح الكثيرون يرون أن من الخطأ اخضاع هذه القيم لأية مكاسب أو فوائد أخرى ، قومية كانت أو اقتصادية ، تماماً مثلما يرون أن من الخطأ اخضاع العلم لأهداف دينية مثلاً على ما كان يفعل رجال الدين في القرون الوسطى (١٥) .

ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فما هو الوضع الذي كانت تحتله التكنولوجيا في الماضي وكذلك في المجتمعات الأخرى المتخلفة ؟

(٢)

سبق أن ذكرنا أن النظرة الحالية إلى التكنولوجيا تختلف اختلافاً جوهرياً عما كان عليه الحال في الماضي ، حين كانت منجزات التكنولوجيات القديمة على درجة عالية من البساطة والبساطة ، وكان ينظر إليها ذاتها - أي تلك التكنولوجيات - على أنها مجرد رسائل أو وسائل وأسابيل لتحقيق غايات وأهداف أخرى معينة . ومن هنا لم تكن للتكنولوجيا القديمة أهمية أو قيمة في ذاتها وإنما كانت - على ما ذكرنا من قبل - تعتمد قيمتها وأهميتها من تلك الأهداف التي تحققها .

والظاهر أن هذا لا يزال هو الوضع السائد في القطاع الأكبر من المجتمع الإنساني المعاصر

(١٤) لمفضل كتاب يبالغ هذه النقطة هو كتاب *La Cité Antique* ; Fustel de Coulanges الذي يرجع إلى العربية منذ سنوات بعنوان : *فوستيل دي كولاج : المدينة العتيقة* .

Nisbet, OP. Cit, P. 187.

الذي يتألف عموماً مما نسميه بالمجتمعات المتخلفة Under Developed أو المجتمعات النامية Developing ، حيث لا يزال النطاق الذي تطبق فيه التكنولوجيا الحديثة ضيقاً ومحدوداً ، يمكن الحال في المجتمعات الغربية المتقدمة التي امتدت فيها التكنولوجيا الى كل مجالات الحياة تقريباً ، حتى تلك المجالات والميادين التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن امكان اخضاعها وتطويرها للأساليب التكنولوجية مثل الفن . ولقد كانت تطبيقات التكنولوجيا تدور وتنحصر في الماضي وخلال معظم مراحل التاريخ الإنساني في مجالات معينة بالذات لا تتعدى مجالات الإنتاج والاستهلاك (أى المجال الاقتصادي عموماً ، ومجالات الحرب ، ثم في بعض الأحيان مجال معارسة البحر الذي يلعب دوراً هاماً في حياة الشعوب « البدائية » القديمة والحالية على السواء . ومع أن هذه كانت تعتبر مجالات حيوية ، بل وتكاد تضم معظم نواحي الحياة في المجتمع المتخلف والمجتمع « البدائي » وبعض المجتمعات التقليدية ، فمن الصعب أن توصف تلك الحياة - على هذا الأساس - بأنها كانت حياة تكنولوجية ، على الأقل بالمعنى الحديث للكلمة ، رغم كل ما قلناه من ضرورة عدم التهور من شأن تلك التكنولوجيات القديمة وأهمية الدور الذي كانت تلعبه في حياة تلك الشعوب .

وقد يساعدنا على فهم هذا الموقف أن ننظر الى معنى أو مدلول « العمل » لدى الشعوب المتخلفة ونقارنه بنظرة المجتمع الحديث الى ذلك الجانب الهام من النشاط الإنساني . فالشائع عند كثير من الكتاب أن العمل في نظر الشعوب غير المتقدمة وبخاصة الشعوب « البدائية » هو نوع من العذاب ، أو حتى العقوبة وليس ميزة أو فضلاً ينفرد به الكائن البشرى عن غيره من الكائنات ، ولذا فإن الكثيرين من الناس في تلك المجتمعات ، سواء في الماضي أو الحاضر - يفضلون التنازل عن بعض مطالبهم والاستغناء عن بعض احتياجاتهم وبالتالي التضييق من نطاق استهلاكهم على أن يبدلوا مزيداً من الجهد في العمل الشاق المنيب الذي يكفل لهم مزيداً من الربح ومن الدخل يكفي لأشباع تلك الحاجيات والمطالب ويكفل لهم اتساع نطاق الاستهلاك . ولقد رفض بعض علماء الأنثروبولوجيا بالذات ممن توفروا على دراسة مشكلة العمل في المجتمع البدائي هذه النظرة الضيقة التي تكاد تحصرم الرجل « البدائي » من وجود أى دوافع تدفعه الى الاستمرار في العمل والتفوق فيه وإتقانه ، وربما كان عالم الأنثروبولوجيا البريطاني الاستاذ ريموند فيرث Raymond Firth هو أهم من عالج هذه المسألة في مقال طريف له عن « الأساس الأنثروبولوجي للعمل Anthropological Background to Work » نشره عام ١٩٤٨ في مجلة « علم النفس المهني Occupational Psychology » وحاول أن يبين فيه أنه على الرغم من أن العمل هو نوع من النشاط الهادف الذي يتطلب بذل الطاقة والتضحية ببعض الراحة واللذة من أجل الحصول على الدخل فإن هناك بعض عناصر لا يمكن اغفالها تتمثل في الحوافز التي تدفع الفرد الى العمل وتشجعه على الاستمرار فيه على الرغم من كل ما يتضمنه العمل من عناصر الألم ، وتحصيل العناصر الاجتماعية والعلاقات القائمة بين أفراد الجماعة العاملة أهمية خاصية ذلك . ففي مجتمع تيكوبيا Tikopia الصغير الذي درسه فيرث نفسه - وهو مجتمع « بدائي » يقوم في إحدى الجزر البعيدة الواقعة على أطراف جزر سولومون البريطانية ويبلغ سكانه حوالي ١٢٠٠ نسمة من البولينيزيين الذين يعيشون على صيد السمك

وزراعة بعض الخضروات والفواكه - لا يعرف الأهالي طريقة التعامل بالتقود وبذلك فإن الرغبة في الحصول عليها لا يمكن أن تكون حافزاً على العمل ، ومع ذلك فهناك حوافز أخرى ذات طابع اجتماعي واضح لعل أهمها هو الرغبة في إقامة الحفلات والولائم وتبادل الهدايا التي تتألف على الخصوص من السلع التي يقوم الناس أنفسهم بصنعها ، والعادة أن تستنزف هذه الحفلات والولائم والهدايا كل المخزون لديهم من طعام أو سلع انفقوا في توفيرها واعدادها الكثير جداً من الجهد والوقت . فكان العمل يهدف إلى جانب الحصول على الطعام إلى تحقيق بعض الإثراء الاجتماعية فضلاً عن أنه يتيح لهم فرصة للتفوق والإجادة والمثابرة وإبراز المهارات الخاصة التي تجدها في آخر الأمر جزءاً معنوياً يتمثل في اعتراف المجتمع وأصحابه وتقديره . ولكن على الرغم من هذا كله فلا تزال القاعدة العامة في تلك المجتمعات « البدائية » هي أن يعمل الفرد بما يكفي لسد حاجاته الأساسية في المحل الأول . ويعتقد الكثيرون من الكتاب أن هذه النظرة إلى العمل مسئولة بدرجة كبيرة عن الحد من تقدم وتعدد أساليب الإنتاج والاستهلاك على السواء وما يتصل بذلك كله من تكنولوجيا (١٦) . فإذا كان التقدم التكنولوجي يؤدي إلى زيادة الإنتاج مما يتيح وجود فائض يمكن استخدامه في التبادل والتجارة فإن هذا يساهم بدوره على تطوير الحياة التكنولوجية للكثير من الإنتاج وهكذا .

وليس من شك في أن قلة الآلات والأدوات في تلك المجتمعات البدائية والمتخلفة كانت تؤدي دائماً إلى الاعتماد على قوى الإنسان العضلية كما أن التخلف التكنولوجي في تلك المجتمعات يستعاض عنه بمهارة العامل ودقته وكفافته، وببذلك واضحاً في المجتمعات التقليدية القديمة التي كانت تعطي أهمية بالغة لدى إقناع العامل للممل الذي يمارسه وتعجب ببراعة العامل الماهر في استخدام ما قد يكون متوفرًا لديه من آلات وأدوات بسيطة أو ساذجة . وقد يعمل البعض إلى أن يعتبر ذلك نوعاً من « التكنولوجيا » ، ولكنها على أفضل الأحوال تكنولوجيا لا تعتمد على

(١٦) المعروف أن المجتمعات القديمة كانت تسمى بالتأخر في الأساليب التكنولوجية بالجهود المبسطة التي كان يمثل ليس فقط في استخدام الحيوانات بل وإيضاً في الاعتماد على عمل العبيد والرق ، وهو نظام كان يكلل توفير الراحة والابتعاد عن منه العمل لقطاع كبير من المجتمع . وينسب سيجفريد جيديون Sigfried Giedion في كتابه Mechanization Takes Command على الدور الذي لعبته التكنولوجيا في حياة الرجل الحديث وعدم اعتماد الإنسان في المصور السابقة بذلك بمقارنة مفهوم « الراحة » عند الإنسان الحديث وهذه إنسان القرون الوسطى ، فيلاحظ أن الراحة ترتبط الآن ارتباطاً وثيقاً بالتكنولوجيا الحديثة بكل امتيازاتها وكل ما تقدمه من إمكانيات لتسرف والإفراط من هباتها ومقاييد وليرة ووسائل وحشايها مصنوعة من الخراف والخيول ومن أجهزة التكيف والسيارات للعلاص والإيطاق وغير ذلك . ويكشف هذا الهدف من نفسه في الجهود التتالية المتواصلة التي تبذل من أجل إنتاج سلع وأدوات « شخصية » بل وفي تصحيح تلك السلع والآلات والأدوات بشكل مستمر لتحقيق مزيد من الراحة والرفاهية . أما في العصور الوسطى فإن مفهوم الراحة كان يتمثل في البخل الأول ، وبالنسبة للفلاحية العظمى من الناس حينذاك في توفير أمور معينة ذات طابع أخلاقي أو جنائي أو هما معاً ، وكانت المعيشة في الظلال تؤلف العنصر الأساسي في ذلك ولذا كانوا يحبون دائماً من المناطق الطغوية ومن الإقامة والسكن في بيوت وحجرات فسيحة ويطون أهمية بالغة لإمكان الحركة والتنقل والابتعاد عن فزعهم من الناس وتجنب الإزدحام ، وهذه كلها تبدو أفكاراً غريبة بغير شك بالنسبة للمجتمع الحديث الإزدهم التكامل . وكان هدف التكنولوجيا في تلك العصور أن أمن أخلاق هذه الكلمة على أساليب الحياة حينذاك ، هو خلق جو عام معين يبرق بالنظر مما إذا كانت البيوت مثلاً مؤنثة بالاث مريح أو غير ذلك .

الآلات ، أو تكنولوجيا غير آليّة ان أمكن استخدام هذا التعبير (١٧) . وكان كل شيء يختلف مسن « صانع » آخر تبعاً لتفاوت المهارات والكفاءات وتباين العمل والصناعات في الواجب ، وهو أمر يختلف كل الاختلاف عن الوضع القائم الآن في المجتمعات الغربية المتقدمة والتكنولوجيا الحديثة التي تمحو هذه الفوارق تماماً . **والواقع أن الإنسان ظل يعطي الجانب الأكبر من عنايته واهتمامه إلى تحسين طريقة استعمال الآلات بدلاً من تحسين الآلات ذاتها حتى القرن الثامن عشر حين بدأ ما يمكن تسميته بحق بيوادر الثورة التكنولوجية الحديثة .**

ولقد كانت تكنولوجيا ما قبل القرن الثامن عشر تكنولوجيا معطية - ان صبح هذا التعبير - وربما كان السبب الأول في ذلك هو قوة تماسك الجماعات المحلية وتضامنها وانغلاقها ضد الآخرين وفي وجه الأغراب ، ثم ضعف وسائل الاتصال والتبادل أو قلتها وعدم تنوعها مما كان له أثر كبير في ببطء انتشار الابتكارات والأبداعات التكنولوجية ، بحيث كانت عملية الانتشار تستغرق في العادة مئات بل وأحياناً آلاف السنين ، وكثيراً ما كانت تتم بطريق الصدفة البحتة أو عن طريق العرض أثناء وقوع بعض الأحداث الهامة كالخروب ، على ما حدث بالنسبة لادخال العربات في مصر على أيدي الهكسوس . كذلك كانت عمليات المحاكاة والتقليد والاستعارة والاقتباس تستغرق أيضاً فترات طويلة جداً من الزمن، وبالتالي فإن الانتقال من مرحلة تكنولوجيا معينة لمرحلة أخرى كان يتم ببطء شديد وصعوبة بالغة . وهذا يصدق على أساليب الحياة المادية ، وإلى درجة أكبر على أساليب وأنماط الحياة غير المادية . بل ان عملية الانتشار ذاتها كانت تلقى الكثير من الصعوبة والمقاومة ، وهو أمر طبيعي ومعروف . ويرجع ذلك كله بغير شك إلى أن التكنولوجيا والأساليب الفنية المختلفة كانت تؤلف جزءاً من الثقافة المحلية التي نشأت فيها . ولما كان لكل ثقافة مقوماتها وخصائصها وعناصرها الذاتية المتميزة من ملامح البيئة الطبيعية والمناخ والتركيب السكاني والنظم السياسية والقروية وما إلى ذلك ، ولما لم تكن التكنولوجيا سوى عنصر واحد من تلك العناصر الكثيرة المتشعبة . كان من الصعب انتقال التكنولوجيا من مجتمع لآخر نظراً لارتباطها بكل ذلك المركب المعقد الذي يؤلف ثقافة وبناء المجتمع الذي نشأت فيه

(١٧) الجبل الغالب لدى معظم الكتاب هو ان كل الأدوات والآلات التكنولوجية التي يبتكرها الإنسان هي امتداد لمعنى أجزاء جسمه ، وأنه إنما صنعها لكي يفسف مزيداً من القوة والاتقان والدقة لتلك الأجزاء أو الألفاء أو الحواس التي تدخل في تكوينه الخاص . ويقول الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود (الرجع السابق ذكره) في ذلك : « لكي نعلم التقلية بصورة أوضح يمكن القول بأنها امتداد للجسم البشري وما فيه من أعضاء ... الجسم البشري به عقلية ، أي أن فيه أجهزة معينة ولكنها ليست كالفنية ، فيمطع الإنسان ما شادت له قدرته . فمثلاً الجسم الإنساني فيه بصر ، لكن البصر الإنساني محدود ، فاعده يأت أداة استطاع ان أصل اليها بالعلم من ميكروسكوب إلى تلسكوب ... الخ . والجسم البشري فيه سمع ، هذه تكنولوجيا آتية ، لكن السمع محدود . إذن أحد هذا الجانب من الجسم البشري يأت أداة تمد السمع فبدلاً من أن اسمع على بعد أمتار استطاع ان اسمع عن طريق الراديو والتلفزيون من بعد آلاف الكيلومترات . وقل هذا في شتى أجهزة الكائن العضوي الذي هو الإنسان فالإنسان فيه دماغ ، فاصبحت نرى الآن كيف نمد الدماغ بما يسمى العقول الإلكترونية .. فهي عقول تصيب بأمرع مما تصيب أدمغتنا ، وتترجم بأمرع مما تترجم ، السي آخر هذه القدرات . أنا لا أظن أن هناك أداة تكنولوجياية واحدة ليست امتداداً لما هو في جسم الإنسان كبدائية . وهذا يؤكد الفكرة ان التكنولوجيا ما هي الا طريقة صنع أو طريقة تنفيذ ، جوهراً يبدأها في الكيان العضوي نفسه لم نلها - على مر الزمن - بأجهزة مختلفة تؤديه على نطاق أوسع وأدق » . انظر في ذلك أيضاً على العموم :

Lilley, S.; *Men Machines and History*, New World Paperbacks; International Publications, N.Y. 1966; Arendt, OP. Cit., PP. 145-9.

وارتبطت به منذ البداية . ومن هنا كان أخفاق التكنولوجيا السابقة في أن تعم العالم أجمع أو حتى في أن تنتشر في عدد من المجتمعات المتفرقة ؛ بعكس الحال في العصر الحديث ، وبذلك ظلت تلك التكنولوجيات القديمة تحمل طابع الثقافات المحلية الخاصة إلا في الحالات القليلة التي كان الاتصال والتبادل بين عدد من المجتمعات يستمر ثوباً ومتصلاً لفترات طويلة جداً من الزمن تحت ظروف استثنائية .

وكانت النتيجة الطبيعية لذلك هو تنوع الأساليب والوسائل التي توصلت إليها تلك المجتمعات السابقة من أجل تحقيق نفس الغاية وبلوغ نفس الهدف بحيث كانت تلك الوسائل والأساليب التكنولوجية تحمل الطابع الثقافي الخاص بكل مجتمع نشأت فيه على حدة . ويقول **جاءل إيلول** في ذلك أن « هذا التنوع دفعنا إلى الاعتقاد بأن الإنسانية مرت بمصر لتجرب كان الإنسان يحاول فيه أن يتلمس طريقه ويتعرف عليه . وهذه فكرة خاطئة نبعت من المسئل السائد الآن إلى الاعتقاد بأن المرحلة الراهنة التي نعيش فيها تمثل أعلى مستوى بلغته الإنسانية . والواقع أن ذلك التنوع لم ينجم من مختلف محاولات التجريب من جانب الشعوب المختلفة بقدر ما نشأ من أن التكيف كان مرتبطاً دائماً بثقافة معينة بالذات » (١٨) .

والى جانب ذلك فإنه يمكن القول أنه لم يكن هناك في الماضي تطور تكنولوجي بالمعنى الدقيق للكلمة . . إذ على الرغم من ظهور بعض الاختراعات من حين لآخر فإن كل اختراع منها كان شيئاً قائماً بذاته ومتصلاً من غيره من الاختراعات التي سبقتها أو التي جاءت بعده ، أو بقول أدق لم يكن أي اختراع من تلك الاختراعات يمثل حلقة في سلسلة واحدة متصلة ، ولذا كان هناك شيء من عدم الاستمرار أو عدم الاتصال في التقدم التكنولوجي حتى وإن كان هناك استمرار واتصال في البحث . وقد تكون هناك بعض الاستثناءات من ذلك ، ولكن حتى في هذه الحالات الاستثنائية فإن التقدم كان ينشأ في الأغلب من مجهودات فردية مصحوبة بكثير من التجارب المتفرقة ، وكان كثير من هذه الجهود ينحصر في محاولات تعديل الآلات والأدوات الموجودة بالفعل من قبل دون تكييفها تكييفاً تاماً مع الأهداف التي كان يراد تحقيقها . وكان معظم هذه الجهود ينصب على محاولة ادخال بعض التغيرات على الآلات والأدوات الموجودة بالفعل دون تعديلها تعديلاً جوهرياً أو « تكييفها » بحيث تتماشى مع الأهداف التي يراد تحقيقها عن طريقها . وهذا هو السبب في كل ذلك التنوع والتباين في أشكال الآلات التي كانت تصنع حتى في المكان الواحد والزمان الواحد ومن أجل تحقيق غاية واحدة . فالآلة أو الأداة الواحدة كانت تتخذ أشكالاً وصوراً عديدة تعتمد الصناعات نتيجة لعدم توحيد القياسات والمعايير ، ومن هنا يمكن القول أن التصورات التي كانت توجد في أي نوع واحد من السلع أو المنتجات إنما كانت تنشأ من عدم التمسك بالحسابات الدقيقة الموحدة ، وذلك فضلاً عن تدخل الاختلافات الفردية والإعتبارات الشخصية المتعلقة بالصانع نفسه ، بما في ذلك الإعتبارات الجمالية والدوقية الخاصة . والأغلب أنه لم يكن يراعى في صنع الأدوات والآلات في تلك الثقافات التي سبقت عصر التكنولوجيا الحديثة فائدة تلك الأدوات ومجالات استخدامها بحسب ، أو على الأصح لم تكن إعتبارات الاستعمال والمنفعة والفائدة هي الإعتبارات الوحيدة التي كانت تؤخذ في الحسبان وإنما كانت هناك إعتبارات أخرى كثيرة متنوعة تتعلق على العموم بمسائل الإبداع الفني ، وهي أمور لم تعد تحظى بنفس الدرجة من الاهتمام أو تعطي نفس الأولوية التي كانت تلقاها في التكنولوجيا القديمة أو في تكنولوجيا المجتمعات المتخلفة وقبل الصناعية الموجودة الآن في كثير من أنحاء العالم .

ومع ذلك فإنه على الرغم من كل ما يقال عن بطء عملية المحاكاة والانتشار وكثرة النوع والتباين والاختلاف بل والتنافر في مظاهر الثقافة المادية وبخاصة في الآلات والأدوات في تلك المجتمعات فإن العامل الأساسي القاطع في ذلك كان بغير شك هو العامل الإنساني البحت ، الذي يتمثل في المفاضلة والاختيار بين مختلف الإنجازات التكنولوجية . ومة أمور عديدة تندخل في عملية الاختيار وتؤثر فيها بل وتتحكم فيها في كثير من الأحيان ، وليس أهمها على أي حال كفاءة تلك المنجزات أو دقتها وإن كان لهذا العنصر بعض الأهمية بلا ريب . فالتقدم التكنولوجي يتوقف إلى حد كبير على عنصرين أساسيين وعلى مدى التفاعل بينهما ، وهذان العنصران هما : عنصر الدقة والكفاءة والتفاعلية التكنولوجية ، وعنصر الاختيار ، أو ما يسميه چاك أيلول عنصر « القدرة على اتخاذ القرارات الدقيقة إزاء التكنولوجيا » . وغياب أي من هذين العنصرين كفيل بأن يبرد الفرد والمجتمع إلى حالة من العجز والركود كما هو الحال عند الشعوب « البدائية » التي تفتقر إلى كثير من منجزات التكنولوجيا الحديثة المتقدمة أو التي في حالة استخدامها لتلك المنجزات تعجز عن إدراك معناها ومقتضياتها نظراً لتعقدها وعدم تلاؤمها مع الظروف العامة السائدة في تلك المجتمعات في المرحلة الراهنة من تطورها . بل إن هذا العجز نفسه يظهر في المجتمع الغربي الحديث ، ولكن لأسباب أخرى ، فقد وصل الأمر بتلك المجتمعات إلى درجة من التوحيد في الإنتاج في كل سلعة وفي كل مجالات النشاط المختلفة بحيث لم تعد لمة فرصة للاختيار الحقيقي أمام الأفراد . لكل ما يبدو من تنوع في الإنتاج هو في حقيقة الأمر تنوع سطحي تافه لا يتعدى القصور كما إن الفرد في المجتمع الغربي الحديث التقدم لا يجد مناصاً من أن يقبل ما تخرجه له المصانع ويرضى به ، وهو في نظير الكثيرين من الكتاب نوع من العجز (١٧) .

وواضح أن أصحاب هذا الرأي يعتقدون أن الإنسان في الماضي كان أكثر حرية منه الآن نظراً لأن الاختيار كان أمكانية حقيقية بالنسبة له بينما يكاد المراء في العصر الحديث يتمتع بمثل هذه القدرة على حرية الاختيار ، وإن الوضع سوف يزداد سوءاً في المستقبل إذ سيفقد الإنسان شيئاً فشيئاً دوره الإيجابي أمام التقدم التكنولوجي الهائل . وتشيع هذه الآراء وأمثالها بكثرة لدى عدد كبير من الكتاب وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين يعطون مزيداً من اهتمامهم لموقف الإنسان في العصر الحديث ، بل إننا نجد هذا الاتجاه نفسه يبدو واضحاً في بعض كتابات عالم مؤرخ شهير هو **أرنولد توينبي** Arnold Toynbee الذي يعبّر عنه باسم « **نظرية الاختيار المتلاشي** » (Theory of Vanishing Choice) ومؤداها إن تقدم العلم والتكنولوجيا سوف يؤدي إلى ازدياد التشابه والتوحيد في السلع والأشياء مما يترتب عليه بالضرورة أن يفقد الإنسان حريته في الاختيار (٢٠) .

(٤)

وليس يكفي أن نقول أن معظم تلك الخصائص التي كانت تميز التكنولوجيا في العصور السابقة والمجتمعات القديمة والتقليدية وقبل الصناعية أخذه في الاختفاء إن لم تكن اختفت تماماً من المجتمع الغربي الصناعي الحديث ، وإن العلاقة بين التكنولوجيا من ناحية والمجتمع والفرد من ناحية أخرى لم تعد على ما كانت عليه من قبل . فمثل هذا القول لا يكفي ، بل ولا يكاد

Ibid, PP. 64-77.

(١٩)

(٢٠) . Toffler, OP.Cit, PP. 263-64. ولكن توفلر يفرس هذا الاتجاه الإيجابي ويصف العلماء الذين يبرسون به بأنهم « **كارهون للمستقبل** خالون من التكنولوجيا » .

يصلح - لتحديد الظاهرة التكنولوجية في وقتنا الحالي وتمييزها ، وكل ما يفعله هو انه يحدد وضع التكنولوجيا في المجتمع من منظور سلبى محض ، بينما تكشف التكنولوجيا الحديثة عن بعض جوانب ايجابية لا يصح اغفالها أو تجاهلها .

والواقع ان اختفاء تلك الخصائص القديمة للتكنولوجيا أفسح المجال لظهور خصائص ومميزات أخرى حلت محلها . ويبدو ان التغيير كان تغييراً جذرياً بحيث لم يعد هناك أى وجه للشبه والمقارنة بين التكنولوجيات القديمة وما يحدث الآن . فلقد أفلحت التكنولوجيا الحديثة في أن تندخل في كل شئ، وأن تغفل بنير حدود أو قيود في كل مبادئ الحياة في المجتمعات الغربية المتقدمة ، وامتداتها بحيث شمل كل مظاهر النشاط البشرى ، وذلك علاوة على ما تتميز به منجزاتها وأساليبها ووسائلها من دقة وكفاءة متناهيتين . وقد انتشرت هذه المنجزات والأساليب والوسائل بحيث شملت العالم كله بسرعة فائقة تروع ليس الرجل العادى وحده بل وأيضاً التكنولوجيين أنفسهم ، ولكنها أفلحت خلال ذلك على أى حال في أن تقيم لأول مرة في تاريخ الجنس البشرى حضارة موحدة تضم أكبر عدد من المجتمعات الإنسانية ، رغم كل ما بين هذه المجتمعات من تفاوت وتباين في البيئة ونظم الحكم والأساق الاجتماعية واتماط القيم .

ولقد كان لهذا الانتشار السريع الشامل الره الواضح في انفصال التكنولوجيا عن المجالات « المشخصة » المباشرة التى كانت تميل الى الارتباط بها في المجتمع التقليدى ، أى مجتمع ما قبل عصر التكنولوجيا الحديثة . وليس من شك في أن أهم العوامل التى ساعدت على ذلك الانفصال العلاقة الوثيقة التى سبق أن أشرنا إليها بين التكنولوجيا والعلم . فمعايير العلم ، وبالتالي معايير التكنولوجيا الحديثة ، مما يبرمج ولا شخصية وعمل في آخر الأمر الى التهور من شأن المعايير والقيم الاجتماعية الأخرى التى تنشأ في الأصل نتيجة للانتماء « العضوى » الى جماعة معينة بالذات . والملاحظ على العموم ان الفرد في المجتمعات التقليدية - وبخاصة المجتمعات الأكثر تخلفاً وانغلاقاً ومزلة من العالم الخارجى - لا يكاد يتمتع بشخصية فردية متميزة أو كيان شخصي مستقل ، وإنما يتصرف ويعمل وينظر اليه على أنه عضو أو جزء من جماعة معينة ، سواء كانت هذه الجماعة جماعة قرابية أو سياسية ، وذلك بعكس الحال في المجتمعات المتقدمة الحديثة حيث يزداد ظهور النزعات الفردية على حساب روابط القرابة على الخصوص أو روابط الجوار أو غير ذلك من الروابط التى تقوم بين أفراد المجتمع المحلى الصغير والتي تعتبر عاملاً أساسياً في التماسك الاجتماعى هناك (٢١) .

الفرد في المجتمعات الغربية الحديثة لا يستمد كيانه أو مركزه ومكانته من انتمائه الى أى جماعة من تلك الجماعات « الأولية » ، وأما يستمدها من جهوده الخاصة من ناحية ، ومن اشتراكه مع غيره من أعضاء المجتمع الكبير في خصائص أو مصالح أو آراء وأفكار وإيديولوجيات معينة ، حتى وإن لم يكن يعرف هؤلاء « الأعضاء » أو تكون له بهم صلة مباشرة .

(٢١) انظر في ذلك ترجمتنا العربية لكتاب الاستاذ ايلان برتشارد من « الاثروبولوجيا الاجتماعية - الطبيعة الأولى ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٥٨ ، صفحة ٦٢ . انظر أيضاً كتابنا من : « البناء الاجتماعى » ، الجزء الأول « المفاهيم » ، الطبعة الثانية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ، صفحات ١١٢ - ١٦٤ .

فهم يؤلفون « فئات مجردة » حسب تعبير أيزنشتاين (١٣) . وكان التكنولوجيا دور هام في ذلك بغیر شك من حيث أنها تؤلف في ذاتها نظاماً أو نسقاً اجتماعياً يحتل فيه كل فرد مركزاً أو مرتبة معينة ومحددة ، فالفرد في المجتمع التكنولوجي الحديث يستطيع إذن أن يتصور نفسه كائناً متميزاً أو مستقلاً عن غيره من أفراد المجتمع وأن يكتشف نفسه ويشعر بوجوده ك فرد منفصل عن العالم الذي يعيش فيه ، بل وأن يشعر حتى بعدم الانتماء إلى ذلك المجتمع نتيجة لازدياد قدرته على الحركة وازدياد إحساسه بالحرية الفردية (١٤) . ولقد بلغ الأمر أن أصبح مفهوم « المجتمع الحر » يرتبط الآن ارتباطاً وثيقاً بشعور الأفراد ليس فقط بحريتهم الاجتماعية والسياسية بل وأيضاً بتحرورهم الأخلاقي والثوري على قيود التقاليد القديمة ومحاولتهم التخلص بقدر الأمكان من سيطرة الجماعات الأولية المتماسكة التي ينتمون إليها .

وكثير من الكتابات الحديثة تبين أثر التكنولوجيا في تعميق هذا الاتجاه (١٥) ، وإن كان بعض الكتاب قد نبه الأذهان إلى هذه المشكلة منذ مطلع هذا القرن .

ففي صمام ١٩٠٢ كتب أوستروجرورسكي Ostrogorski كتابه الضخم الميعق عن « الديمقراطية وتنظيم الأحزاب السياسية » حيث تعرض في الجزء الأول منه لتأثير ووطأة التكنولوجيا على أوروبا ، وبخاصة أثرها فيما يطلق عليه اسم « عملية التجريد » التي امتدت إلى كل العلاقات الاجتماعية نتيجة « لتسارع الالتق الاجتماعي في كل مجالات الحياة » . ذلك أن نمو المدن الكبيرة بسرعة فائقة أدى إلى تدمير العلاقات القديمة القائمة على أساس الجوار ، أو على الأقل تشويه خصائصها ومقوماتها الأساسية الثينة ، كما أن اتساع نطاق

Nisbet, OP. Cit., P. 144.

(١٢)

(١٣) اعتمد كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بالذات بهذه المسألة ، أعني الفصل عالم الفرد ضمن عالم المجتمع المعنى حين يصل المجتمع إلى درجة معينة من التنظيم الدقيق الفاعل على تقدم التكنولوجيا وعلى تقسيم العمل . ومن العلماء الذين عالجوا هذه المسألة بأسلوب واسع أميل دوركايم وفردinand تونيز وسرغري مين وماكس فيبر وغيرهم في دراساتهم لعمليات التاريخ الحديث التي أدت إلى صيغ العلاقات الاجتماعية الأولية بصيغة آلية واسعة.

وربما كان الفصل من مالمج هذه المسألة هو العالم الألماني تونيز في كتابه الشهير « الجماعة الطليعية الصغيرة والمجتمع » Gemeinschaft und Gesellschaft حيث يبين أن كلامن النظمين اللذين يمثلان في آخر الأمر المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث على التوالي يركز على مبادئ خاصة يمتاز بها في بالتالي نظم اجتماعية مميزة ، وذلك رغم التسليم بتشابه المبادئ البشرية . وقد يمكن تفصيل كل المواردين هذين النظمين في أن المجتمع التقليدي يقوم في أساسه على العلاقات الفردية الشخصية التي ينظمها الرزك الاجتماعي والمفارقة التي تتكلمها الجماعة القرابية ، بينما يقوم المجتمع الحديث على العلاقات في الشخصية التي ينظمها العقد . وترتكز العلاقات الاجتماعية في المجتمع التقليدي على روابط الدم والبدن الكفائي أو العائلي أو روابط الجوار كمشاركة الوصائية التي تنشأ عن تشابه الظروف في العمل وفي أنماط التفكير والتي تظهر أكثر ما تظهر بين الجماعات التي تمارس أعمالاً متشابهة . وهذه المبادئ الثلاثة تؤدي في نظر تونيز إلى وحدة المجتمع التقليدي وبعكسه ، ولذلك يعكس الحال في المجتمع الكبير وبخاصة المجتمع الحديث المعطى الذي لا تلصق فيه روابط القرابة أو الجوار ولا مشاركة الوصائية دوراً أساسياً وإنما ترتكز الحياة الاجتماعية فيه على الائتلاف ، وبذلك تظهر فيه بالتالي نظم مختلفة لا توجد في المجتمع التقليدي مثل نظام التبادل والتجارة الثلاثة على الكامل بالقدرة والاعتماد بدلاً من الغلبة ومثل ظهور نظام الصنعة الآلية المتقدمة المعتمد بدلاً من التعرف اليدوية البسيطة ، ثم ظهور العلم بدلاً من التراث الشعبي الذي يمثل في القصص والأساطير والمطرافات وما يتصل بذلك كله من فنون السحر - دارج في ذلك الجزء الأول من « المفاهيم » من كتابنا « الهياكل الاجتماعية » ، يرجع السابق ذكره .

Nisbet, OP. Cit., P. 198.

(١٤)

السوق وتعقد العمليات التجارية حرم البائع والمشتري على السواء من العلاقة الشخصية أو « الصفة الفردية » التي كانت تصبغ علاقتهم التقليدية ، وجعل منهما مجرد « تاجر » و « عميل » أو « زبون » لا شخصين . كذلك ساعدت السكك الحديدية على تقرب المسافات بين الأشخاص المتباعدين في مواطن الإقامة ، كما ساعدت « القرباء » على الالتقاء لأول مرة - وربما لآخر مرة أيضاً - في حياتهم ، وجعلت منهم كلهم جميعاً فئة واحدة عامة هي « فئة المسافرين » الذين لا يتميزون بعضهم عن بعض في شيء .. فهم جميعاً يسافرون بنفس تذاكر السفر التي تطبع باللايين للآلاف الأشخاص الذين يسافرون بنفس الطريقة . وحتى في المشروعات الصناعية الكبرى التي تحتاج الى كثير من المجهود الخلاق والإرادة القوية العاملة الإيجابية اتخذ ذلك كله شكل « الأسهم » القابلة للتداول بين آلاف الناس الذين لا يجمعهم شيء سوى أنهم « حملة أسهم » وهكذا (٢٥) .

ويشير نيزبت Nisbet في هذا الصدد الى دراسة هاموند Hammond وزوجته من « عامل المدينة » (The Town Labourer) التي يصفان فيها بدقة بالغة تأثير التكنولوجيا على المجتمع الإنجليزي في القرن التاسع عشر . فقد اكتشفا الآلة في صورة الإيقاع الجديد للحياة بعد أن اختفى الإيقاع الريفي الذي كان يقوم على الاحساس المباشر بالوصول وشروق الشمس وغروبها وموسم الغرس والحصاد ، فقام بدلا من ذلك إيقاع جديد للحياة ناشئ عن صوت الآلات الرتيب ودوران المجلات والتروس الذي لا ينتهي ، كما لاحظا أن وراء الإيقاع الذي يمثل حراس المصانع والمشرّفون والملاحظون على العمل يقوم تقسيم دقيق لليوم الى وحدات زمنية ترتبط كل وحدة منها بأجر معين . بل إن الآلة ذاتها تؤكد النظام الاشخصي الكبير الذي يجمع (في مختلف مراحله) الكائنات البشرية ليس باعتبارهم أعضاء في مجتمع اخلاقي ، بل كوحدات مجردة للطاقة والإنتاج ومنظمة تنظيمياً رشيداً لاهداف آلية محددة (٢٦) .

وعنصر الترشيد الذي سبق أن اشرنا اليه اشارة سرية يُعتبر من الملامح الأساسية للظاهرة التكنولوجية الحديثة ، ولذا يعطيه معظم الكتاب والدارسين جانباً كبيراً من عنايتهم واهتمامهم حين يدرسون التنظيم الاجتماعي في المجتمع الحديث وبخاصة في مجال الصناعة والإدارة . والمقصود بالترشيد هنا الميل المتزايد في المجتمع الحديث لاختضاع مبدأ اتخاذ القرارات (الذي كان من قبل وفي أشكال التنظيم التقليدي متركزاً في يد الفرد ويتم بطريقة غير رسمية) للقواعد الرسمية الدقيقة للإدارة ، بكل ما تتميز به الإدارة الحديثة من تنظيم تدريجي أو تسلسلي . وقد أدى تقدم أساليب الإدارة الحديثة الى ظهور كثير من المشكلات المتعلقة بالتفكير والعمل الفرديين . وكما ان الثورة التكنولوجية قللت من أهمية الإنسان عن طريق نقل مهارته وقسوته

(٢٥) Ostrogorski, M. ; Democracy and the Organization of Political Parties, Macmillan. N.Y. 1902, Vol. I, P. 45 ; According to Nisbet, OP. Cit.

(٢٦) Hammond. J.L. & Barbara ; The Town Labourer, Longmans, London 1917, according to Nisbet, OP. Cit., P. 195.

وأخيراً تفكيره - على ما يبدو - إلى الآلة (أوتها غيرت على الأقل من طبيعة الدور الذي كان يقوم به الإنسان في عملية الإنتاج) ، فالظاهر أنها بدأت تدخل الآن مرحلة جديدة سوف يمكن فيها نقل عملية اتخاذ القرارات ذاتها من الإنسان إلى الآلة أيضاً ، وذلك نظراً لما تتمتع به الآلة من تنظيم عملي موجه على درجة عالية جداً من الدقة . وإن كان هناك عدد آخر من الكتاب والفكرين يرون استحالة أو على الأقل صعوبة الوصول إلى هذه المرحلة ، أي قيام الآلة باتخاذ القرارات بدلاً من الإنسان ، على الأقل لأن الإنسان سوف يوجد دائماً وراء كل عملية من العمليات التي تقوم بها الآلة حتى وإن تضاعف دوره في أتمام تلك العمليات .

وعلى أي حال ، فليس من شك في أن التكنولوجيا الحديثة فيها عنصر عقلاني Rational واضح يهدف دائماً إلى إدخال الآلة والحساب الدقيق إلى كل ما هو تلقائي - أو غير عقلاني - في الحياة . وتمثل هذه العقلانية أو الرشاد بوجه خاص في التنظيم والرتابة والدقة ومدى الكفاءة وتقسيم العمل وتحديد مستويات ومعايير معينة للإنتاج وما إلى ذلك . إلا أنها قد تؤدي في آخر الأمر - كما يعتقد الكثيرون - إلى القضاء على التقاليد والقدرة على الابتكار الشخصي ، نظراً لأن كل عملية تستند وتقوم على كثير جداً من البحث العميق والدقيق (٢٧) .



وواضح من هذا كله أن التكنولوجيا الحديثة تتعارض تعارضاً شديداً مع كل ما هو طبيعي .. فهي - في ذاتها - تنشأ من نظام مصطنع ، كما أن كل الوسائل والأساليب التي يستخدمها الإنسان كوظيفة من وظائفها هي وسائل وأساليب مصطنعة وغير طبيعية .

لقد أمكن إنشاء العالم التكنولوجي - وأخذه - عن طريق تكوين وتراكم وسائل وأساليب تكنولوجية في عالم مصنوع يختلف اختلافاً جليداً من العالم الطبيعي ، وهذا معناه أن العالم المصنوع الذي يعتمد على التكنولوجيا ويساعد في الوقت ذاته على ازدهارها يحل تدريجياً محل العالم الطبيعي ويعمل على خنقه وقلته ، وأنه لن يسمح له - أن استطاع - بأن يسترد انفاسه ويسترجع قواه ويحقق ذاته وكيانه من جديد بل الأظلم كما يدل على ذلك سير الأحداث والتقدم الهائل المطرد في كل المجالات التكنولوجية - أنه لن يدخل معه في أي علاقة تكافلية بحيث يتعاشيان سوياً جنباً إلى جنب . فهما عالمان مختلفان إلى أبعد حدود الاختلاف ، وبخضمان لتوجيهات ومطالب بل وأوامر مختلفة ، وتحكمهما قوانين مختلفة أيضاً ويؤمنان بقيم ومثل اجتماعية متباينة ومتعارضة أشد التعارض . **والظاهر حتى الآن أن الوسط التكنولوجي « يمتص » الوسط الطبيعي بسرعة فاتكة ، وإن العالم يسير سرياً حيثما نعو وضع لن تكون فيه لمة بيئة طبيعية على الإطلاق .**

(٤)

والإنهاء الحثيث المتسارع نحو هذا الوضع الذى تتوارى فيه البيئة الطبيعية وتنزوى امام زحف الحياة المصنوعة بترك شعوراً عميقاً من عدم الراحة وانعدام الأطمئنان والثقة فى الحاضر والمستقبل على السواء عند الكثيرين من الناس . ويزداد هذا الشعور حدة حين نأخذ فى الاعتبار الأوضاع العامة فى المجتمع الصناعى الحديث ، حيث تتغلغل الآلة فى معظم مجالات الحياة ومختلف أوجه النشاط البشرى ، وحيث يفكر الناس فى حدود النفع البحت ، وحيث اختفى الكثير من القيم التقليدية المتوارثة وظهرت أنماط جديدة من السلوك الفردى والاجتماعى تمارض كل التعارض مع تلك القيم التقليدية ، كما ظهرت أنماط جديدة من الجريمة والانحلال الأخلاقى - على الأقل بالمعايير المتولدة للسلوك الأخلاقى الذى يتقبله المجتمع - كنتيجة طبيعية للانفصال من المجتمع التقليدى قبل الصناعى الى المجتمع الحضرى الصناعى الحديث بسرعة هائلة لا تكاد تترك فرصة كافية للتكيف مع الظروف الجديدة .

والمثال التقليدى الذى يلجأ اليه معظم الباحثين والكتاب فى هذا الصدد هو الارتباك والاضطراب والحيرة التى صادفت النازحين من المناطق الريفية فى القرن التاسع عشر الى مراكز التعدين والتصنيع الناشئة وتهدم القيم القديمة التى نشأ فيها هؤلاء الريفيون أمام الأوضاع السائدة فى المجتمعات الصناعية التى انتقلوا اليها . وهذا وضع لا يزال يصدق على المجتمعات النامية التى يدخلها التصنيع - والتحضر بالتالى - لأول مرة ، إذ يواجه المهاجرون من المناطق الريفية الى المدن مشكلة التوافق والتكيف مع هذه البيئة الجديدة .

وعلى ما يقول **فيليب هاوود** ، ان المهاجرين من المناطق الريفية الى المدن « باتون دائماً من أصل متجانس نسبياً ، وفى المدينة يصطدم الوافد القروى بذلك الاتساع والانجاس المحيرين وغير المفهومين فى نظره . والغالب ان يعيش لبعض الوقت مع امثاله من القرويين أو مع اقاربه لم يحاول أن يتواءم تدريجياً مع الحياة فى المدينة . فهو يدرك أنه يتعين عليه أن يتكيف مع الأساليب الجديدة غير المألوفة لسدبه لكي يكسب مئشيه ، مثل الاقتصاد النقدى وساعات العمل المنظمة ، وعدم وجود دفع الحياصة العائلية ، والملاقات للأشخاص الكثرة مع غيره من الناس ، والأشكال الجديدة للترفيه والتسلية ، والمواقع البيئية الفيزيائية المختلفة تماماً والتي تتضمن فى الأغلب أنواعاً جديدة من السكن ، والمرافق الصحية وإزدهام حركة المرور والضوضاء . وربما كان أهم وأخطر مشاكل التكيف هى تلك التى تدور حول الانتقال من اقتصاد المعيشة الى الاقتصاد النقدى والاعتماد على مهنة معينة لكسب القوت ... يضاف الى ذلك ان الوافد من الريف كثيراً ما يجد أن منطقة اقامته وسكنه الاولى هى الأحياء المتهدمة المتخلفة فى المدينة والتي يظهر فيها بأجلى صورة تدهور البيئة الحضرية المتخلفة . ويتربص على ذلك أنه بالإضافة الى مشكلات التكيف قد تنشأ مشكلات أخرى صحية وغذائية حادة ، فضلاً عن مشكلات الفقر المدقع وقسوة ظروف المعيشة . وفى مثل هذه البيئة وتحت هذه الظروف كثيراً ما يكشف الوافدون من درجة الانحلال الشخصى كمظهر للانحلال الاجتماعى ، كما أن الجريمة والمخدرات تظهر فى عائلات الوافدين » (١٩) .

(١٩) **فيليب هاوود** ، « التحضر السريع ومشكلاته » ترجمة السيدة مرفت مصطفى سيف الدين ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثالث (التوزيع نوفمبر ديسمبر ١٩٧١) ، صفحة ٧٠٢ .

وهذه - وغيرها - أمور معروفة ومألوفة وكثر الكلام والكتابة فيها ولذا فليس ثمة ما يدعو الى معالجتها بالتفصيل هنا (٢٠) . ولكن تبقى هناك مع ذلك بعض أمور خلاقية كثرت الكتابة فيها دون الوصول الى رأى قاطع ، وهي كلها تتصل بواقع الحياة في المجتمع التكنولوجي الحديث ومستقبله وموقف الانسان في المستقبل ازاء ذلك التقدم التكنولوجي المطرد وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة فرص العمل ونوع الأعمال التي ستكون متاحة له وتأثير ذلك على القوى البشرية العاملة . فالمعروف مثلاً ان الانسان في المجتمع قبل الصناعي كان أشبه شيء بدواب الحمل من حيث قيامه بكل الجهود العضلى العنيف اللازم للإنتاج باستخدام آلات وأدوات تعتبر بدائية بمحطات العصر الحديث . ثم أصبح الانسان في المجتمع الصناعي وقبل الثورة الصناعية مجرد « ملاحظ » او « مشرف » على الآلة ، ينظم حركتها وسيرها مع أقل قدر ممكن من التدخل من جانبه في سير العملية الانتاجية . وقد قلل ذلك كثيراً من الجهد الذى كان يبذله في الماضي . ولكن جانباً كبيراً من العمل الذى يقوم به الآن عمل روبوتى رتيب لا يخلو من الملل وليس من شك في أن الانسان سوف يتخلص من كثير من الأعباء الناجمة عن ذلك العمل الروتيني في المستقبل . ومع ان التخلص من العناء والتعب والمشقة أمر يهدف اليه الانسان من اهتمامه بالتكنولوجيا والعمل على تطويرها وتقديمها الا أنه يطرح كثيراً من الأسئلة التي قد يصعب الإجابة عنها في الوقت الراهن اجابة نهائية وقاطعة ومؤكدة ولذا تثير كثيراً من الخلاف والجدل بين العلماء والمفكرين . والمعروف أيضاً ان « العمل » كانت له قيمة معينة في كل مراحل التطور الانساني ... كانت له قيمة في الماضي من حيث هو وسيلة للعيش وكسب القوت ، ثم أصبح قيمة في ذاتها في الوقت الحالى على ما سبق ان اشرنا اليه ... كان الانسان في الماضي - ولا يزال في المجتمعات البدائية والمتخلفة - يمضى معظم وقته وينفق معظم جهده وطاقته في الصيد والقتل وجمع الثمار والحسروب والاغارات وما إليها من أجل اشباع الرغبات الملحة السريعة . ثم ازدادت أهمية العمل وأخذت تسيطر تدريجياً على الانسان بحيث لم يعد العمل مجرد وسيلة لاشباع تلك الحاجات الفيزيائية بل أصبح الى جانب ذلك وسيلة للتنفيس عن الطاقات المخزونة والتعبير عن القوى الذهنية المشحونة ومصدراً للاشباع الاجتماعي والشعور بالمكانة والحرية او المنزلة الاجتماعية . والسؤال الذى يتردد الآن في كثير من الأذهان والكتابات هو : هل يؤدي التقدم التكنولوجي المطرد الى الاستغناء عن العمل الانساني تماماً أو حتى الى تعطيل جزء كبير من القوى العاملة البشرية ؟

(٢٠) من الملاحظات الطريفة التي يلاحظها ديمتشينسكي في هذا الصدد بخصوص المجتمع الصناعي وتالى التكنولوجيا الحديثة في القيم والأوضاع التقليدية ونفرة الناس الى الحياة ، ان هذا المجتمع الصناعي الحديث أصبح يتنيز بدرجة عالية من القبح نتيجة لانصراف الناس الى الإنتاج الملمس الموحد القاييس الذى يستهدف اشباع الحاجات الملحة دون اهتمام كبير بالجوانب الجمالية او الفنية . ويرى ديمتشينسكي أنه ليس ثمة في الحقيقة ما يدعو الى ذلك خاصة وان الناس في المجتمع الصناعي يتمتعون بقدر اكبر نسبياً من الفراغ وإن جانباً كبيراً من جهودهم قد تعهد من ممارسة الأعمال القاسية الشاقة الضئيلة مما كان غليظاً بان يتنح لهم فرصة أوسع للتلم وتتمية المكائات الفنية والجمالية . فعالم اليوم أكثر غنى واشد ثراء من عالم الأسس ولكنه أقل جمالاً واشد فقرًا في النواحي الفنية .

انظر في ذلك : Demczynski, OP. Cit., P. 26.

ليس من شك في أن البطالة تعتبر من أشنع ما يمكن أن يهدد حياة الإنسان العامل في العصر الحديث . وبصرف النظر عما تقدمه الدولة الحديثة من معونات ومساعدات للعمال العاطلين ومن تأمين ضد البطالة فلا تزال البطالة في ذاتها تعتبر ظروفاً من أقسى الظروف التي يمكن أن تواجه الإنسان . فالإنسان لا يعيش بالخبز وحده . ومع أن العامل المتعطّل في بعض المجتمعات المتقدمة يعيش في مستوى اجتماعي واقتصادي أكثر ارتفاعاً وارتقى من المستوى الذي يعيش فيه الإنسان الذي يعمل طيلة الوقت في كثير من المجتمعات الأخرى الأكثر تأخرًا فإن ذلك لا يبرر تقبّل البطالة ولا يمكن أن يكون دافعاً للسماح بها في المجتمع ، لأن العمل يُعتبر وبخاصة في المجتمع الحديث مقياساً للمركز الاجتماعي . والعامل الماطل - مع ما قد يبدو في العبارة من تناقض - لا يقاسي فقط من حرمانه من وجود مجال لتصرف طاقاته الطبيعية وإنما يجد نفسه إلى جانب ذلك خارج المجتمع ، وذلك فضلاً عن الأثر المعنوي السيء الذي قد يمثّل في التعود على البطالة ، وضعف القدرة على ترويض النفس وأتباع نظام دقيق في الحياة ، أن طالت فترة الانقطاع عن العمل ، بل أن الأمر قد يصل في النهاية إلى أن يفقد الشخص المتعطّل قدرته على الاحتفاظ بالعمل إن أتيحت له الفرصة للعمل مرة أخرى .

ومع التسليم بهذا كله فليس من المحتمل إطلاقاً أن يؤدي التقدم التكنولوجي إلى الاستغناء كلية عن العمل الإنساني ، وإن كان تفقد الآلات سوف يتطلب بالضرورة الارتفاع بمستوى الكفاءة المطلوبة لأداء العمل . وليس من شك في أن ذلك سوف يترتب عليه حدوث قدر معين من البطالة إذا ظل المستوى على ما هو عليه من حيث مهارة العمال . ومع أن الآلة ستحتل محل بعض العمال فإنها سوف تخلق في الوقت ذاته فرصاً جديدة لأعمال جديدة فقيرهم من العمال ، إذ لا بد من أن يكون هناك من يقوم بالعمل على هذه الآلات المتقدمة ذاتها ومن يشرف على صيانتها بالإضافة إلى العمال الذين يعملون بقصد الإنتاج . ولن يمكن للمجتمع أن يستغنى عن العمل تماماً إلا إذا بلغ مرحلة الأشباع الحقيقي لكل حاجاته . وهذه - على ما يقول ديمشنسكي - حالة افتراضية بحتة ، لأن الوصول إلى مرحلة معينة من الأشباع يؤدي في العادة إلى ظهور حاجات جديدة من نوع جديد وهكذا (٢١) .

بل أن الأوميشن Automation التي كان كثيراً ما كان ينظر إليها في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن بعين الارتعاب في أوروبا أصبحت الآن ظاهرة واجهاً مقبولة إلى حد كبير هناك وفي أمريكا ، وأصبح الاعتقاد العام السائد الآن هو أنها سوف تؤدي إلى توفير مزيد من الأعمال الآلية التي ستحتاج إلى مستويات ذهنية أعلى من الأعمال الموجودة الآن . وسوف تختلف قشرة الناس بطبيعة الحال على التكيف مع الظروف الجديدة والقدرة على التعلم واكتساب المهارات الجديدة المطلوبة . وليس من شك في أن الذين يجزؤون عن التكيف هم الذين يقاسون أكثر من غيرهم . والمهم هو أن الظروف التكنولوجية الجديدة سوف تتطلب إعادة النظر

في شكل الحياة ومتطلباتها وتحديد مجالات النشاط البشري التي تتفق مع هذا الشكل الجديد (٣٢) . ولحسن يقتصر ذلك على تغيير المهارات ، بل أنه سوف يتناول بالتغيير سلوك الإنسان المادي، فنظام الأتوميشن يتطلب ضرورة تشييل الآلات طول الوقت كوسيلة لتغطية نفقاتها وتكاليفها الباهظة والاستفادة منها في الوقت ذاته الى أبعد حد ممكن . وهذا سوف يؤدي بالضرورة الى تغيير العادات المألوفة عن ساعات العمل وأوقات الراحة والنوم والفرغ وما الى ذلك . وعلى العموم ، فليس هناك إطلاقاً ما يحتم على المرء - كما يقول ديمشنسكي - (٣٣) أن يعمل أثناء النهار ويستريح أو ينام أثناء الليل . فمن السهل جداً تعديل هذه العادات ، لأن المهم في الواقع هو أن يأخذ المرء قسطه الكافي من الراحة ومن النوم بصرف النظر عن المواعيد التي يحددها لذلك . وهذا معناه أن الحصول الى نظام الأتوميشن في الصناعة سيقتضي من نسبة كبيرة جداً من السكان أن يغيروا نظام حياتهم بما يتفق مع الوضع الجديد

بل الأكثر من ذلك فإن الكثيرين من المفكرين والكتاب المهتمين بالدراسات المستقبلية يعتقدون أن العلم سوف يصل في يوم من الأيام الى مرحلة تستطيع فيها الآلة أن تقوم بأعمال الصيانة لنفسها ، وهي عملية تشبه الى حد كبير ما يقوم به الجسم من تقاع نفسه لتجديد خلاياه أو لمساعد جروحه على الالتئام بطريقة تلقائية ممتازة . بل وقد يصل الأمر بالآلة الى أن تخلق من ذاتها آلات أخرى باستخدام عناصر ومكونات موجودة فيها هي نفسها، تماماً مثلما يفعل الجسم في عمليات التمثيل والتناسل ، وإنها قد تصل في ذلك الى خلق آلات أكثر تعقيداً منها في بعض النواحي .

(٢٢) يمكن أن نستدل من سير الأحداث في الماضي على ما سيحدث في المستقبل . فالثورة الصناعية الثانية تشهد الآن تحولات خطيرة في الأيدي الماهرة والنفس الماهرة ، ويمثل هذا على الخصوص في أن كثيراً من الأعمال الصناعية التي كانت تعتمد منذ بداية التسوية الصناعية أو ما يعرف باسم الثورة الصناعية الأولى - على الجهود المعنوية أخذت تتحول بسرعة ليس فقط نحو الآلية الذاتية والتوجيه الذاتي أيضاً وهي التحولات المرتبطة بظهور الأتوميشن والميكنيزيشن (راجع العراستين اللتين تتبعهما في العدد الرابع ، المجلد الثاني من هذه المجلة ، الدكتور حازم الببلاوي والدكتور صلاح الدين طلبة من هذين المؤرخين) . ولذا فإننا نشاهد الآن هجرة واضحة من الأعمال التي اصطلاح على تسميتها أعمال الرتبة الثانية (أي العمل في المصانع ذاتها) الى أعمال الرتبة الثالثة (أي العمل في المكاتب وفي الخدمات) مثلما كانت هناك في القرن التاسع عشر هجرة واضحة من الأعمال الأولية (الأعمال الزراعية والتعلقة بالواد الخام) الى أعمال الرتبة الثانية . ويبدو أن هذه التحولات لن تفلح عند المصانع ، والظاهر أن نفس الأعمال الكتابية التي كانت تعتمد على الاستعمال اليدوي في المكاتب أخذت تتلخى بسرعة ، بل أنها أخذت تملأ في كثير من الحالات وربما جاء الدور في المستقبل القريب على حدوث مثل هذه التحولات في أعمال الإدارة الوسطى وعلى ذلك فلاذ كان أثر الأتوميشن والميكنيزيشن قد اقتصر على الخصائص على مجال الأعمال اليدوية والأعمال تصف الفنية التي يقوم بها « ذوو الياقات الزرقاء » فإن الآلات قد أخذت منذ الستينات تحل بالتدريج محل الكتب بل وأيضاً محل الوظائف التنفيذية في « المستويات الوسطى » وهو الأمر الذي ينظر اليه الكثيرون من المفكرين بكثير من الخوف ويزرون ضرورة الاسراع في إيجاد حلول بديلة وأساسية له وإن كان البعض الآخر لا يرى بأساً في ذلك على الأقل وإن الإنسانية لديها من الرونة ما يكفي للتغلب على هذا الموقف وعلى التكيف مع الظروف الجديدة واستغلالها لا فيه صالح الإنسان . راجع في ذلك :

Harrington, M. ; The Accidental Century, Pelican Books, London 1967, PP. 106-109.

Demczynski, OP. Cit., P. 65.

(٢٣)

وكل هذا معناه في آخر الأمر أن الرأي الشائع من أن الآلة لا تستطيع أن تفعل إلا ما يعليه عليها صانها ليس قولاً دقيقاً تماماً ، على الأقل فيما يتعلق بالمستقبل . فمن الصعب أن يتبنا صانع الآلة نفسه بكل قدراتها ، وهذا يصدق على الآلات السيبرية المعقدة وبما يمكنها أن تفعله في البيئات والأجواء والمواقف المتباينة (٣٥) . وهذا كله يثير كثيراً من التساؤلات عن مستقبل الإنسان وعن التغيرات التي سوف تطرأ على حياته في المستقبل . ومع أن الكثير مما يقال عن هذا الموضوع يدخل في باب التكهنات التي تحتمل الصحة والخطأ فلا بد من أن تؤخذ دائماً في الاعتبار ونطمى ما تستحقه من عناية .

فالشائع مثلاً لدى الكثيرين من الكتاب أن « الثورة فوق الصناعية » أو ثورة الصناعة المتقدمة على الأصح التي سيمر بها العالم في السنوات القليلة المقبلة سوف يكون لها آثار مدمرة وخيمة على حرية الفرد ، وبخاصة حرية الاختيار التي يعتبرها الكثيرون قمة الحياة الديمقراطية وأكبر مظهر للحريات العامة ، وأنه كلما تقدمت التكنولوجيا في المجتمع الحديث كلما بعد المجتمع عن هذه الحرية ، ولذا فإن كتابات هؤلاء المفكرين تمتلئ بالانكار والتوقعات المظلمة من المستقبل من هذه الزاوية . فلن يكون الناس شيئاً أكبر من « كائنات مستهلكة » لا تتمتع بأى قدر من حرية الاختيار نتيجة للتوحيد في إنتاج السلع وانتشار الثقافة الجماهيرية أو الثقافات الشعبية العامة الموحدة وتوحيد كل أساليب الحياة على ما سبق أن ذكرنا (٣٥) .

بيد أن هناك من الكتاب والمفكرين من يرفض هذه الآثار أصلاً على زعم أنها تقوم على عدم الفهم وعدم المعرفة الكافية بالواقع وبحقائق الحياة وباتجاهات الثورة الصناعية الجديدة ، فالفهم الدقيق لهذه الأمور كفيلاً بأن يكشف لنا أن الإنسان المستقبل سوف يكون أمامه مجالات أوسع وأرحب من الاختيار ، بل أن فرص الاختيار ستكون من الكثرة بحيث يجد المرء نفسه عاجزاً عن المفاضلة وليس العكس ، ومجتمع المستقبل لن يكتفى بتقديم سلع محدودة وموحدة

Ibid, P. 62.

(٣٤)

(٣٥) كان من أهم الأسباب التي دفعت المثقفين في الغرب إلى شن الهجوم العنيف المتواصل على وسائل الترفيه والثقافة الجماهيرية أو ما يطلق عليه ميوماً اسم « وسائل الاتصال الشعبي Mass Media » وبخاصة الراديو والتلفزيون أنها تؤدي إلى تجانس المذاهب والسلوكيات إلى حد الوثابة وقضي على كل أنواع الاختلاف أو التنوع الثقافي وذلك نتيجة لتوحيد البرامج وقلة عدد « قنوات » الإرسال بسبب ارتفاع التكاليف وبالتالي لا يساعد على تنوع البرامج . ولكن يبدو أن التقدم التكنولوجي سوف يقضي على هذه الشكوى ، وقد بدأ التنوع للترتيب بالتخصص يظهر بالفعل في الراديو على الخصوص حيث تخصص بعض الموجات في بعض الدول للأخبار فقط ، أو الموسيقي الخفيفة أو الموسيقي الكلاسيكية أو القرآن كما يحدث في مصر وهكذا . وهذا التنوع نفسه بدأ أيضاً يظهر بشكل أوضح في مجال النشر . فقبل التلفزيون كانت المجالات هي أكثر وسائل الثقافة الجماهيرية أو الشعبية انتشاراً وكانت تلعب دوراً هاماً في نشر الأفكار السياسية أو المذاهب الفكرية أو حتى خطوط « الوفاة » الجديدة ، وبذلك كانت تساعد على التوحيد والتجانس في المجتمع ككل ، ولكن يظهر أن المجالات الكبرى بدأت تأخذ الآن في اعتبارها الاختلافات المحلية لدرجة أن بعضها يصدر أكثر من طبعة واحدة في نفس الوقت كما يحدث في أمريكا مثلاً إذ تصدر مجلة Time الأسبوعية عدة طبعات كل أسبوع تختلف فيما بينها بعض الشيء ليس فقط تبعاً للأقاليم المختلفة بل وأيضاً باختلاف مهن القراء والشرعنين ، فطبعة خاصة بالإطباء تختلف عن بعض الوجوه عن الطبعة المخصصة للقراء المدرسين وهكذا . انظر Toffler, OP. Cit., P. 278.

القياس وإنما سوف تزداد السلع والخدمات وتنوع إلى أبعد ما يتوقعه الإنسان ، وقد بدأت بوادر هذا الاتجاه في الظهور بالفعل من الآن وإن كانت تختلف من صناعة لأخرى ومن دولة لدولة (٣٦) . بل إن التنوع سيجد طريقه إلى الفن نفسه . فلقد كان الفن يرتبط في الماضي بالمجتمع القبلي ارتباطاً وثيقاً ويعتبر جزءاً من النشاط الديني على الخصوص ، فكان الفنان يرسم أو ينحت أو ينقش للمجتمع ككل ، ثم تطور المجتمع وتغيرت الأوضاع وأصبح الفنان يمارس فنه من أجل فئة محدودة من المثقفين أو الصنعة الأرستقراطية وذلك قبل أن يأتي الوقت الذي كان فيه المهتمون بالفن أشبه شيء بجماعة واحدة ليس فيها تفاضل أو تمايز كما هو الحال مثلاً بالنسبة للموسيقى . أما الآن فيبدو أن الفنان يواجه جمهوراً كبيراً منقسماً إلى عدد كبير من الجماعات الصغيرة الفرعية التي يعكس كل منها نوعاً خاصاً من الاهتمامات والأذواق مما يتطلب مزيداً من التنوع ويؤدي بالتالي إلى اختلاف الاختيارات الثقافية . وقد تربط على ذلك - كما يقول توفلر - أن توقف الفنان عن الإنتاج لجمهور عالمي واحد ، وحتى في الوقت الذي يظنون فيه أنهم ينتجون لمثل هذا الجمهور الواسع العريض فإنهم إنما يستجيبون في حقيقة الأمر للأذواق والأساليب التي يفضلها بعض تلك الجماعات الفرعية دون غيرها من الجماعات (٣٧) .



وعلى أية حال ، فليس من شك في أن التغير الاجتماعي السريع الذي يمر به العالم الآن ناشيء عن عدد من العوامل المختلفة مثل زيادة السكان وزيادة التحضر وتغير النسبة بين صغار السن أو الشباب والشيوخ وما إلى ذلك . ولكن التقدم التكنولوجي يلعب دوراً هاماً في ذلك ، أن لم يكن الدور الأكثر أهمية وأكثر فاعلية ، خاصة وأنه يساعد على تسارع العوامل الأخرى . وعلى ذلك فإذا أريد للمجتمع في المستقبل أن يسير حسب خطة محكمة فلا بد من التحكم أولاً في التكنولوجيا وتوجيهها . وليس من شك في أن هناك مشكلات كثيرة لا بد من أن تؤخذ في

(٣٦) يفرط توفلر مثلاً لذلك بما حدث في صناعة السيارات التي تنتجها شركة فيليبس موديس التي ظلت طوال عشرين سنة تنتج صنفاً واحداً بتوليفة واحدة ، ولكنها منذ عام ١٩٥٤ ، أخرجت ست « توليفات » جديدة ونوعت نوعاً شديداً في « حجم » السيارات وبطاقة الأوصاف والخصائص الأخرى بحيث يجد المدين نفسه في آخر الأمر أمام ستة عشر صنفاً مختلفاً ، وليس هذا هو أهم الأمثلة التي يمكن ذكرها في هذا المجال على ما يقول توفلر نفسه ، فهناك أمثلة أخرى أصغر حجمًا من ذلك التنوع وبالتالي من أمانة الفرصة للاختيار كما هو الحال في صناعة السيارات واللابس بل وحتى وقود السيارات الآن حيث تنوع المواد الكيميائية التي تصاف للوقود وينتج من ذلك خصائص مختلفة ، فالتوحيد في القياس ، وبالتالي قلة التنوع يرتبطان بالتكنولوجيا « المتطرفة » أو التلقيد التي ترتبط بالإنتاج الكبير ، وذلك يعكس الحال في مرحلة الإوميشن التي سوف تؤدي إلى تحرير الطرق وفتحها أمام كثير من إمكانيات التنوع . والتوقع أن الآلة الواحدة سوف تتمكن في المستقبل من أن تتحول من إنتاج سلعة معينة إلى إنتاج سلعة أخرى من نفس النوع ولكن لها صفات مختلفة بمجرد الضغط في زر صغير فيها . فكان تكنولوجيا ما قبل الإوميشن هي المسؤولة عن ذلك التوحيد بعكس التكنولوجيا المتقدمة التي ستؤدي إلى التنوع في كل مجالات الإنتاج ، وسوف يساعد استخدام الكمبيوتر على التوصل إلى درجة من التنوع في السلعة الواحدة لا تطرق الآن على بال الإنسان . ولقد وجد مارشال ماكلوهان Marshall McLuhan مثلاً أن الإمكانيات الخاصة بتنوع الألوان والاضافات الاختيارية و « الدوبل » التي يمكن التوصل إليها من طريق الكمبيوتر تصل إلى خمسة وعشرين مليوناً مما سوف يوقع الكثير في العجز عن شك حين يروى أن يختار . انظر Ibid, PP. 265-62.

(٣٧)

Ibid, P. 271.

الاعتبار حين نريد التخطيط للمجتمع الحديث مثل الصراع العنصرى والهجرة والجريمة والتخلف وغيرها ، وكثير من هذه المشكلات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتكنولوجيا مما يدعو الى التساؤل عما اذا كانت المجتمعات التكنولوجية - حتى الصنبر نسبياً منها كالسويد - قد نمت بسرعة اكبر من أن تتيح لنا السيطرة عليها . ويزيد الأمر سوءاً أن كثيراً من الخطط التي تهدف الى تسهيل الحياة في المجتمع التكنولوجي الحديث تؤدي الى العكس من ذلك تماماً . فتعميد الطرق لتسهيل حركة المواصلات يؤدي في المجتمع القري المتقدم الى ازدحام هذه الطرق واختناقها بالسيارات مما يترتب عليه قلة الحركة ، وهي مشكلة تعاني منها كثير من الدول في الغرب . وليس معنى ذلك ان نوقف التقدم التكنولوجي تماماً . فهذه مسألة لا تكاد تخطر على بال احد ، ولم يعد هناك من يحلم بالعودة الى « الحالة الطبيعية » او الرجوع الى الطبيعة (كما كان يقول روسو) الا الرومانتيكيون المجانين (كما يقول توفلر) (٢٨) لأن هذه الحالة ترتبط بالفقر والمرض وسوء التغذية وما يترتب على ذلك كله من آثار وخيمة . بيد ان التحكم في التكنولوجيا يساعد مع ذلك على التغلب على آثارها الجانبية مثل التلوث وما يؤدي اليه من قضاء على مظاهر الحياة في البر والبحر والجو (٣١) . ومع ذلك فمن الخطأ أن نترك مسألة التحكم في التكنولوجيا في أيدي « الخائفين » من التقدم التكنولوجي أو « العلميين » وأمثالهم لأن قوة الدفع التكنولوجي أقوى وأكبر من أن يقف انسان في وجهها .

ولن يساعد التحكم في التكنولوجيا على تجنب الكثير من الأخطاء فحسب ، بل انسه سيساعد أيضاً على اجراء البحوث التي تهدف الى التعرف على امكانيات المستقبل وبالتالي تطوير ونمو التكنولوجيا ذاتها ولكن بشكل يتيح للمجتمع الفرصة لان يختار نوع الآلات والعمليات والأساليب التكنولوجية الملائمة . ويجب الا ننسى ان ما يهم في المحل الاول ليس هو الاختراع بل ما سوف يترتب عليه من تغيرات اجتماعية وثقافية وحضارية وسيكولوجية ، وانه لم يعد يكفي النظر الى الجانب الاقتصادي للبحث اوالى ما يؤدي اليه الآلات من تسهيل الحياة والعمل . وهذا معناه ان المشكلة ليست هي الآلات وإنما هي في المحل الاول والآخر الطريقة التي تستخدم بها الآلات والمجالات التي تستعمل فيها ، وأن المسئول الاخير في ذلك كله هو الانسان نفسه ، وهو ما يترك مجالاً فسيحاً للأمل في امكان اعادة توجيه الأوضاع وجهة تتفق مع خير الانسان وصالحه .

★ ★ ★

Ibid, P. 428.

(٢٨)

(٢٩) راجع في ذلك مقال الدكتور عبد الحسن صالح من : « الفنية الحديثة ومشكلة التلوث » - مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني - العدد الثالث (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧١) .

الراجع

- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958.
- Buckingham, W., *Automation : Its Implication on Business and People*, Harper & Row, N.Y. 1961.
- Demczynski, S., *Automation and the Future of Man*, George Allen & Unwin, London 1964.
- Douglas, J. D., *Freedom and Tyranny : Social Problems in a Technological Society*, Alfred A. Knopf, N.Y. 1970.
- Douglas, J. D. (ed.), *The Technological Threat*, Prentice-Hall, N.J. 1971.
- Eckhardt, W. von, *The Challenge of Megalopolis*, Macmillan, London N.Y. 1964.
- Eliul, J., *The Technological Society*, Vintage Books, N.Y. 1964.
- Gabor, Denise, *Innovations : Scientific, Technological and Social*, Oxford University Press, London & N.Y. 1970.
- Harrington, M., *The Accidental Century*, Pelican Books, London 1967.
- Hetzler, S. A., *Technological Growth and Social Change, Achieving Modernization*, Routledge & Kegan Paul, London 1971.
- Lilley, S., *Man, Machines and History*, New World Paperbacks, International Publications, N.Y. 1966.
- Métraux, G. S. & Couzet, F. *The Evolution of Science*, Mentor Books, N.Y. 1963.
- Michan, E., "Futurism or : the Worst is Yet to Come", *Encounter*, March 1971.
- Nisbet, R. A., *Tradition and Revolt*, Vintage Books, N.Y. 1970.
- Nisbet, R. A., *The Sociological Tradition*, Heinemann, London 1971.
- Nisbet, R. A., "Has Futurology a Future ?", *Encounter*, November 1971.
- Ostragoraki, M., *Democracy and the Organization of Political Parties*, Macmillan, N.Y. 1902.
- Philipson, M., (ed), *Automation : Implications for the Future*, Vintage Books, N.Y. 1962.
- Rose, Hilary & Steven, *Science and Society*, Pelican Books, London 1971.
- Roszak, T., *The Making of a Counter Culture ; Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Faber, London 1969.
- Toffler, A., *Future Shock*, Bantam Books, N.Y., 1971.
- White, L. A., *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, N.Y. 1959.
- Wiener, N., *The Human Use of Human Beings*, (1950), Sphere Books, London 1968.

الشَّنَوِيَّة في التفكير

حسن سعيد الكرعي *

(١)

« زندي » أو « الزندية » ثم صارت « زنديق » ، ورايت في بعض التواميس العربية انها معرب « زن دين » أي « دين المرأة » وهو مستبعد . فالزندقة في عرفهم كانت بمعنى الشنوية في الديسن وهي الإيمان بوجود الهين اثنين ، احدهما للنور والآخر للظلام ، أو احدهما للخير والآخر للشر . ومن السهل فهم موقف المسلمين من الشنوية أو الزندقة ، لان الاسلام يؤمن بالله واحد لا شريك له . فالوحدانية في الدين ضد الشنوية . وفي الديانة المثرورية (Mithraism) لنوية الطيب والمخير .

ويظهر ان هذه النحلة الدينية قديمة في الشرق الأوسط ، اذ ترجع في ايران الى ما قبل الف سنة قبل الميلاد . وكانت موجودة في صورة من صورها في معتقدات بعض الفرق اليهودية المنشقة قبل ظهور المسيحية وبمدها . ومن ذلك مثلاً الفرقة الابيونية التي كانت تقول

« الشنوية » أو « الزندية » كلمة استعملها المسلمون والعرب بعد منتصف القرن الاول الهجري لما فوق للدلالة على فكرة أو نظرية دينية وجعلوها منتشرة في البلاد التي احتلوا في الشمال وفي الشرق ، ومصدروها الديانات الفارسية القديمة ومنها الزرادشتية ، وقوامها الإيمان بالهين اثنين هما اهرمان وهرمز ومنها ايضا المانوية والمزدية . وكان المسلمون يشيرون الى من يرى رأى هذه الاديان بكلمة « زنديق » وقد جاء في كتاب الافغاني من الوليد بن يزيد انه كان « زنديقا » لانه كان يؤمن بماتى نبي الشنوية . وكان للحجاج في زمن الامويين سجن خاص يسجن فيه الزنادقة . اما اشتقاق كلمة « زنديق » فليس بمعروف على وجه التحقيق . واستعود الى ذلك فيما بعد) . ويقول بعضهم انها من كلمتين فارسيتين قديمتين وهما زند آفمضا ، أي تفسر كتاب المستا الديانة الزرادشتية ، أو انها كانت في الاصل ،

* الأستاذ حسن سعيد الكرعي حاصل على الماجستير من جامعة لندن ، وعمل في القسم العربي من الإدارة البريطانية كمستشار من البرامج الثقافية وكتب العديد من المقالات للمجلات الأدبية والفكرية

الفيثاغوريون يرون أن الكون منقسم بين عالم الربوبية وهو منفصل بعيد بين النجوم والأفلاك وعالم الطبيعة على الأرض . ومن فكرة التباعد هذا وصورة الانفصال نشأت فكرة الوسيط بين العالمين وهي الفكرة التي يقوم عليها مذهب « الكلمة » (Logos) أو فكرة الإله الوسيط (demiurge) وخلصتها أن الله طاهر لا يفكر في الشر ولا يخلقه . فلا بد لهذا العالم الأرضي من خالق ، فكان هذا الخالق هو (Logos) أو (demiurge) . وهذه الوساطة لها صور أخرى قد تعرض لها في كلامنا فيما بعد . وللفيثاغوريين ثنوية أخرى وهي المحدود وغير المحدود .

ونجم عن المذهب الفيثاغوري أفكار ثنوية مشابهة ، جاءت على لسان عدد من الفلاسفة مثل **برمينيدس** (Parmenides) و**أمبدوكليس** (Empedocles) و**الفسلاطون** (Plato) ثم **الفسلوطين** (plotinus) صاحب مذهب الأفلاطونية المحددة وكذلك **هيركليطس** (Heraclitus) . ولو أن هذا ابتعد عن الثنوية ، مع إيمانه بفكرة النزاع ، كانتعاد برمينيدس . وأقدم هؤلاء الفلاسفة أمبدوكليس وأحداهم الفسلوطين . وكان برمينيدس وهركليطس متعاصرين ، وغلِب على فلسفتيهما شيء من التشابه . فالفيلسوف أمبدوكليس يرى أن العالم محكوم بقوتين اثنتين : أحدهما الله والثانية القضاء أو الضرورة ، ولكن الحوادث تجري بحسب الضرورة وليس بحسب مشيئة الله . وفي رأيه أن ما يجري في الكون يجري على منوالين : أحدهما التجمع والثاني التفرق ، فالحياة تتجمع والموت تفرق ، والحب هو العامل الجامع والكره هو العامل المفرق . فهو يقول : « **العالم مكون من عناصر كائنته المني من قطع الأجر . وسياقي وقت يتقلب فيه الكره مرة أخرى على الحب . ويفرق هذه العناصر ، فيتصعد البناء كله ويتفكك ، ثم يما كل شيء من جديد . وهكذا تجري الأمور أبدا ، فالحب يدمج العناصر بعضها ببعض مرة ، والكره يفرق بعضها عن بعض مرة أخرى** » . فهذا الصراع

بان الله خلق في الكون كائنين : المسيح والشیطان . وكان **الأمسينيون** قبل المسيح يرون أن في الكون عالمين : عالم الزمان الحاضر وهو عالم الشيطان وعالم الزمان المستقبل وهو عالم المسيح . وهذا هو اعتقاد الإيونييين ، وهؤلاء جاءوا بسد الأمسينيين . ويقسول الإيونيون أيضا أن الله بعد أن خلق المكونين : ملكوت الخير وملكوت الشر ، خلق أيضا للإنسان طريقين : طريق الحق وطريق الباطل أو طريق الشرع وطريق المعصية ، وجعل لكل ملكوت ملكا ، وجعل كل ملك منهما في صراع مستمر مع الملك الآخر ، ولإنسان الخيار في اتباع أحدهما . ولعل هذه الفكرة نواة لفكرة النزاع في الكون التي عبر عنها كثيرون ليدلوا بها على أن الكون مبني على التضاد والتعاضد ، ويبقى في الوجود ما بقي هذا الخلاف والتناوب . (وسأني على ذكر هذه الفكرة عند فلاسفة الأفريق القدماء) . ثم إن الإيونييين لهم فكرة ثنوية أخرى وهي فكرة **الازدواج** . ومفادها أن كل شيء كان يأتي بدموه له صحبة كان يسبقه دائما نبي غيره يأتي بدموه غير صحبة . وقد جرى هذا الأسلوب منذ الخليقة . فاول نبي جاء بعد آدم هو قابيل وكان كاذبا وخلفه أخوه هايليل وكان صالحا . ولعل فكرة وجود الشيطان في الكون عند الأديان المختلفة مردها هذا التفكير الثنوي أو الميل الفكري عند الإنسان إلى إيجاد تعادل بين التقيضين .

وفي المذاهب الدينية المعركة في القدم شيء كثير من ذلك . لناخذ مثلا المذهب الأورفي (Orphism) الذي هو إصلاح للمذهب أو **الدين الديونيسي** (Dionysiac) . فهذا المذهب مبني على الثنوية الكونية المحتملة في النور والظلمة بمعنى الخير والشر ، وبمعنى النزاع القائم في النفس بين الإنابة إلى الله والإقامة على الآثام والمعصية ، وبمعنى وجود عالمين : عالم دنيوي وعالم أخروي ، مع اعتبار العالم الدنيوي مالا خسيسا مردولا موهوما ، كما في الهندوكية أو حتى في المسيحية . وتطور هذا المذهب إلى المذهب الفيثاغوري . وكان

« ان بني الانسان قد اقروا السراى على ان
يسموا الاشياء بشككين متناقضين وان
يخصصوا لكل شكل علامات تميز احدهما عن
الآخر ، فيخصصوا لاحدهما نار السماء وهي
لطفة شديدة النور ويخصصوا للآخر ما هو
ضد ذلك وهو الليل المظلم ، وجسمه كثيف
ثقليل ، ومن هذين الشئين وهما النور والليل
المظلم تتركب وتتالف جميع الاشياء - والكون
في تكوينه سلسلة من الحلقات المتصلة المركز ،
والحلقة الخارجية التي تحيط بالعالم والداخلية
في المركز - وهي الارضى - مكونتان من المنصر
الصلب الاسود او المظلم ، وبين هاتين الحلقةين
حلقات من النور والنظام مما ، تتخللها حلقات
اخرى من النار المحضة والظلام المحض . ويقول
بعض المعلقين على فلسفة برميندس انه كان
يعتقد ان المرء يكون حكيما او احمق بحسب
ما يكون عنصر النور او عنصر الظلام متغلبا في
تكوين جسمه . وعلق معلق آخر قسالة ان
برميندس كان يقصد بكتابه « سبيل الراى »
ان يشرح المبدأ الفلسفي الذي كتب عنه فيما
بعد الفيلسوف الالاماني (كانت) والفيلسوف
الانجليزى (سينسر) وهو ان الذى نشعر به
في هذا العالم هو الظواهر دون الحقيقة ، لان
حقيقة الاشياء لا يمكن للعقل البشرى ان
يدركها . وهذا المبدأ الفلسفي معسوف في
الاسلام ، ويعرف أحيانا بعبارة « علم الغيب
والشهادة » ، وهو لنوى في طبيعته لانه يقسم
المعرفة قسمين : المعرفة الظاهرة الناشئة من
الحواس والمعرفة الصحيحة وهي الوقوف على
حقائق الاشياء بدهائها . فالمعرفة الاولى ممكنة
والمعرفة الثانية مستحيلة . ويطمع الصوفيون
في الوصول الى حقائق الاشياء ويسمون ذلك
بالمعرفة ، وهي التي تعرف فلسفياً بكلمة
(gnosis) .

ويستحسن قبل المضي في الكلام على
الثنوية في الاديان القديمة ثم في فلسفة
الغلاطون ومن بعده ، ان نمرّج ولو قليلا على

الذى مبر منه اميدوكليس على هذه الصورة
وصفه معاصره هيركليتس على صورة اخرى
فقال انه لا وجود لسلام او لسكون في اى مكان
في هذا الكون ، فالكف في صراع دائم او حرب
مستمرة ، وهذا الصراع هو الذى يجعل من
البعض مييذا ومن البعض الآخر احرارا . وقد
اخطأ هوميروس حينما تمنى لو ان الالهة وبني
الانسان ينفكون من جهادهم وصراهم ، لانهم
لو فعلوا ذلك لتلاشى وتبدد كل شىء .
فلاشياء انما تظهر وتختفي بفضل هذا الصراع .
فهو المحرك ، وعليه يتوقف مدار هذا الكون .
وليس الذى نراه ونخبره من تنافر وتماكس
الا شىء نتوهمه نحن ، كل بالنسبة الى
موقفه . فالموت لشيء ما قد يكون حياة
لشيء آخر ، فهذا الحطب اذا اشتعل مات ،
وتحيا مع ذلك بموته النار . والماء الملح صالح
للسمك ولا يصلح للانسان . وتتمزغ الشنازير
في الطين فتشتمل منها والطين مندهسا غير
مستقر . واجمل القروء قبيح الخلقة اذا
قيس بالانسان . والنسمة للرجل الحر نقمة
للعبد . والناس لا يدركون اننا لسنا نفهم شىئا
من الظلام ان لم يكن ثمة نور . ولولا الكذب لما
كانت حقيقة ، والناس لا يدركون ماذا نعني
بالمسحة لو لم يكن مرض . وفي محيط الدائرة
تكون البداية هي النهاية والنهاية هي البداية .

هذه اقوال هيركليتس ، وهي مع انها اقرب
الى الوحدة ، فانها ثنوية في قالبها . لان الفكرة
فيها هي الجمع بين التناقضين على انهما شىء
واحد . وخالفه في ذلك برميندس وقال في
ثنويته ان المنطق هو الحكم الفصل في الامور ،
ولا يعتمد في احكامنا على الحواس لانها مضللة ،
ولذلك فان العالم الذى نعرفه عن طريق
الحواس عالم موهوم لا وجود له في الحقيقة .
هذه هي الفلسفة الاولى لبرميندس قصد بها
ان يرجع الاشياء الى حقيقة ثابتة عن طريق
المنطق بدون اعتبار للظواهر الطبيعية الخادعة .
وقد اودع هذه الفلسفة في كتاب سماه
« سبيل الحقيقة » . ولكنه اتبع هذا الكتاب
بكتاب آخر اسماه « سبيل الراى » قال فيه

وارسطو طاليس» قال في أوله : « اما بعبد
فاني لا رأيت أكثر اهل زماننا قد تخصصوا
وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا ان
بين الحكيمين اختلافا في البتات المبدع الاول
وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس
والتعقل وفي المجازاة على الافعال خيرا وشرها
وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية
اودت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع
بينهما ٥٥ » فالغرابي يريد ان يجمع بين
التقيضين في الحقيقة وهما افلاطون وارسطو .
واراد فيلسوف عربي آخر في الغرب ان يجمع
بين الحكمة والشريعة او بين الفلسفة والدين ،
وهو القاضي ابن رشد الاندلسي المعروف في
الغرب باسم (Averroes) والتوفى سنة ٥٩٥ هـ
هجريا (١١٩٨ م) فقد كتب كتابا في ذلك
اسماه (فصل القائل فيما بين الحكمة والشريعة
من الاتصال) وابتداء بقوله : « هل النظر في
الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ام محظور
ام مأمور به ؟ » وقال بعد ذلك : « اما ان
الشرع دعا الى اعتبار الوجودات بالعقل ونسب
معرفتها به فلذلك بين في غير ما آية من كتاب
الله تبارك وتعالى مثل قوله « فاعتبروا يا اولي
البصائر » ، وهذا نص على وجوب استعمال
القياس العقلي او العقلي والشرعي مما . ومثل
قوله تعالى « او لم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وما خلق الله من شيء » وهذا نص
بالبحث على النظر في جميع الوجودات . وقال
تعالى « افلا ينظرون الى الاصل كيف خلقت
والى السماء كيف رفعت » وقال « ويتفكرون
في خلق السموات والارض » . ويرجع ابن
رشد من ذلك بان الشرع او الدين الاسلامي
يامر باستعمال القياس العقلي ، وبأن النظر
البرهاني لا يخالف الشرع ، واذا خالف وجب
التأويل . وهنا ظهرت الفكرة الثنوية في هذا
الباب عند ابن رشد وهي فكرة البرهان العقلي
والتأويل ، كما ظهرتم قبل الفكرة الثنوية من
الظاهر والباطن ، ليس بين المسلمين فقط بل

الاحدية (Monism) في التفكير الديني
والفلسفي في القديم . وذلك تبينا آخر
لفكرة الثنوية من طريق مقابلة الفكرتين مما .
ولا يخفى ان التفكير الديني القديم بما فيه
من اعتماد على الرمز والاسطورة سابق للتفكير
الفلسفي الذي يعتمد على التجريد المعنوي .
ومع ان الدين والفلسفة مجهودان فكريان لحل
المعيات في هذا العالم ولا سيما مشكلات الوجود ،
من وجود بشري و الاله ، فان تطور الفكريتين
الفكريتين هاتين جرى في سبيلين مختلفين ،
مما ادى الى خصومة شديدة بين الدين
والفلسفة ، في القديم عند الاغريق ، وفي القرون
الوسطى عند العرب وفي الكنيسة في أوروبا وفي
العصر الحديث ، وغني من البيان ان الفلاسفة
العرب والمسلمين كانوا في زمن من الازمان
موضع اضطهاد وهدف التكفير ، سواء في
المشرق او في المغرب حتى ان علماء الكلام ايضا
في الاسلام وجدوا نقمة عليهم شديدة ، لا لشيء
الا لانهم في تناوولهم للمسائل الدينية كانوا
يحكمون عقلم دون تحكيم النصوص الدينية
بالرغم من ان علم الكلام المعروف في أوروبا في
القرون الوسطى بمباراة Scholastic
Theology كان في الاصل عند المسلمين
محاولة لاحقاق العقائد الدينية عن طريق
المنطق والحجة . وقد طال الجدل والنزاع بين
الدين والفلسفة عند المسلمين والمسيحيين ،
وكان زعيم علم الكلام المسيحي في أوروبا
القديس توما الاكوييني St. Thomas Aquinas
حين استخدم ارسطو في اثبات العقائد الدينية ،
بعد ان كان رجال الدين المسيحي يرفضون
الإيمان بأرسطو وبتعاليمه ويؤمنون بأفلاطون
وفلسفته الميتافيزيقية لانهم ساند قوى لفكرتهم
الدينية ، في حين ان المسلمين من الاصل كانوا
يرفضون افلاطون لفلسفته الغريبة عن العقلية
الاسلامية ويؤمنون بأرسطو المعلم الاول . وقد
ادى هذا التشاد بين الدين والفلسفة الى ايجاد
حلول للتوفيق بينهما ، ومن ذلك مثلاً محاولة
للتوفيق بين افلاطون وارسطو للفيلسوف ابي
نصر الغرابي المعروف بالمعلم الثاني في كتابه
« الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون والاهي

الجزئيات الطبيعية وتنسيقها في مجموعات تقع كل مجموعة منها ضمن نطاق معين ، كالديناميكا الرياضية التي تنطبق على أمثلة عديدة من طبيعة واحدة ، فالعلم النظامي باختصار مجمع ومنظم في قوانين تجميعية أو توحيدية باعتبار أنه يرد الأشياء والحوادث إلى أصل واحد ، ومن هنا جاء أن العلم 'أحدى' من الوجهة الفلسفية . ومرجع ذلك أن التفكير الإنساني مبني على التجريد (abstraction) وهذا مبني على التوحيد ، لأن الإنسان إذا خبر شيئا ماديا كالكرسي مثلا من جهة الهيئة واللون واللمس وغير ذلك فإنه يجمع هذه الأحاسيس المتفرقة المتعددة في صورة ذهنية واحدة أو فكرة مجردة واحدة وهي التي نرمز إليها بكلمة (كرسي) . ومن هنا جاءت فكرة الثالين بالأحادية ، بمعنى أن الفكر الإنساني في نظريته مبني على التوحيد . والعالم الإنجليزي هكسلي الأول (T. H. Huxley) قول يثبت هذا الرأي أي به في معرض الكلام من موضوع « العلم والدين » ، وأضاف إليه أن هذه الأحادية توحى لنا بأن العالم أو الكون أحدي أيضا من حيث أنه قائم على جوهر أساسي واحد رمز إليه بحرف (س) وسماه بقوام الكون . ومن الطريف أن هذه الفكرة قديمة جدا ، جاءت على لسان أقدم الفلاسفة القدماء الأفريق وهو الفيلسوف **ثاليس** (Thales) في أواخر القرن السابع قبل الميلاد . وامتاز هذا الفيلسوف بأنه أول من سعى إلى اكتشاف مادة أساسية يقوم عليها هذا التناسق وهذه الوحدة في الكون ، وقال كلمته المشهورة وهي « **كل الأشياء من الماء** » أو « **كل الأشياء ماء** » ، يجيب بها من سؤال طالما كان يتردد في خلد وفي خلد غيره ، ولا يزال يتردد حتى الآن ، وأعني به السؤال عن حقيقة هذا الكون ما هي ؟ وهو السؤال الذي تسمى الفلسفة منذ القديم إلى حله . والفرق في هذا السعى بين الفلسفة والعالم أن العالم يسمى إلى معرفة الحقيقة والفلسفة تسعى إلى معرفة الحقيقة القصوى أو إلى سر الحقيقة العلمية . وعلى كل فإن كلمة ثاليس هذه وما تنطوي عليه من

بين اليهود والمسيحيين . وخرج ابن رشد أيضا بكتيرين تنوينين آخرين ، أحدهما أن الحقيقة على نوعين : حقيقة دينية وحقيقة فلسفية — والأمر بين الأمرين ، وهي الفكرة التي عرفت فيما بعد في أوروبا بعهد الحقيقة الثنائية ، واستخضمت في تبرير المذاهب الخارجة عن الدين على اعتبار أن هذه المذاهب موافقة للحقيقة العلمية التي يملها العقل أو البرهان العقلي . أما الفكرة الثنوية الأخرى لابن رشد فهي التفريق بين القضاء والتقدير على اعتبار أن أحدهما يختلف اختلافا أساسيا عن الآخر ، بمعنى أن القضاء يختص بالقوانين الطبيعية التي هي بيد الله ولا تتغير وتكون محتومة ، وأن التقدير هو ما يقع في مفسود الإنسان .

والأحادية (Monism) ضد التنوية (Dualism) أو التعددية (Pluralism) وضد التنوية في الحقيقة النقدية (Critical Realism) الحديثة ، وهي لا تكون إلا فلسفية أو علمية ، ولا تكون دينية ، على الرغم من محاولة الكثيرين في أن يجعلوا النظرية الدينية إلى الوجود نظرية أحادية ، ولو في الظاهر أو ادعاء . والأحادية في الفلسفة على نوعين : أحدها الأحادية المادية وهي التي تقول بأن المادة أزلية الوجود وبأنها أصل كل شيء ، بل أن العقل والروح أو النفس يظهر من مظاهر تطور المادة عبر ملايين السنين . وكذلك الحياة فإنها من مظاهر المادة ، ومثلها الشعور . والثاني الأحادية المثالية أو العقلية وهي القائلة بأن الحقيقة في الوجود هي من إبداع العقل أو الفكر ، وليس لها وجود مادي أو وجود ذاتي مستقل . **أما الأحادية في العلم الفلسفي (Science)** فتوأمها توحيد القوانين الطبيعية ما أمكن ذلك والسعي لإيجاد تفسير واحد ، أن أمكن ، للمظاهر الطبيعية . وهذا العلم ، كما لا يخفى ، لا ينفك ينظم الحوادث الطبيعية في قوانين شاملة يجمع ما تفرق منها تحت دستور واحد أو دساتير قليلة ، وهذات من طبيعته على مراقبة الحوادث الطبيعية أو

أو كالفرس الذي يقاد برسن له يكون لطيفاً غير معترف وسهلاً غير مشدود ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فإن في المالم أشياء عديدة مختلفة ، يتركب كل منها من الخير بمثل ما يتركب من الشر ، أو بالأحرى (ويكلام أبسط وأوضح من ذلك) أن طبيعة الكون لا يخرج عنها إلا كل شيء مختلف وممزوج . ولا يوجد أمين مخزن واحد (إذا جاز لنا أن نقول ذلك) يصرف لنا الشؤون الإنسانية ، مشروباً مخلوطاً بعضها ببعض ، كفضل صاحب القصر السدي يقدم المشروب مأخوذاً من برميلين مختلفين ، وإنما الحال أن معيشة الإنسان تكون خليطاً من شيئين متناقضين في القوة ومتضادين في الأصل - ويكون اتجاه أحدهما إلى اليمين بصورة عامة وينتجه الآخر إلى الجهة العاكسة العارضة ، ويصبح المالم أن لم يكن كله فبقصه الذي هو حول الأرض وتحت القمر (خيراً متعادلاً إلى حد بالغ ومتغيراً وقابلاً لجميع أنواع التغيرات . لأنه إذا كان الشيء لا يحدث إلا بسبب ، وكان الشيء الطيب لا يحدث عن سبب خبيث ، فالطبيعة إذن لا بد لها من مصدر خاص بها يكون من الشر ومن الخير معاً » .

ولنا من جميع هذا العرض السابق خلاصة يتبين منها أن التفكير الديني أولاً والفلسفي ثانياً كان يقوم على الفكرة الثنوية من وجود عاملين أساسيين في هذا المالم متناقضين ، وأنه يقوم أيضاً على فكرة ثنوية أخرى وهي أن هذين العاملين المتناقضين يكونان في نزاع أو صراع دائم . فالفكرة الثنوية الأولى يطلق عليها أحياناً كلمة الانشطار أو ميارة الانقسام الثنائي (dichotomy) ويطلق على الفكرة الثنوية الثانية كلمة الصدام أو التضارب (Conflict) وهاتان الفكرتان الثنويتان لهما تاريخ طويل فلسفي وغير فلسفي وديني وغير ديني . والمثال على الفكرة الأولى ما يقال عن وجود أساسين : أحدهما العقل والآخر المادة ، أو ما يقال من الجسم والروح ، وكذلك الطبيعة وما فوق الطبيعة ، والسماء والأرض

معنى هما دليل على أن المالم أو الكون قائم على نظام عقلي . ولكن فاليس أدخل في فلسفته فكرة دينية حينما قال : « كل الأشياء مملوءة بالآلهة » ، كما لو أنه ارتد عن رأيه في وحدة الكون ، وصار يؤمن بالثنوية بأن المالم مادة وروح . وجاء بمسده **أناكسيماندر** (Anaximander) من المستعمرة اليونانية **ميلوس** (Miletum) نفسها في أواخر القرن السادس قبل الميلاد ، فأقر فاليس على فكرته وهي أن الماء أصل الكون ، ولكنه أخذ يتسائل عن الماء هل هو الأصل في الحقيقة، ولماذا، إذا كان هو الأصل ، لا تكون الأشياء جميعها ماء أو شبيهة بالماء . هذا السؤال أدى به إلى أن يفترض وجود مادة أساسية تختلف تمام الاختلاف عن كل شيء نعرفه - مادة تكون مجهولة لدينا . وسمى هذه المادة باسم (**شيء ما غير محدود**) ، وقال إن المظاهر الطبيعية المتناقضة كالبرودة والحرارة والجفاف والرطوبة وغيرها ما هي إلا اثنيان من هذه المادة . فهو بذلك أول فيلسوف يقول بفكرة التقيضين أو التناقض في الكون . وجاء بعده **أناكسيمينس** (Anaximenes) في أواخر القرن السادس قبل الميلاد في المستعمرة اليونانية نفسها ، فعاد إلى فكرة المادة الأساسية الواحدة ، وقال أن هذه المادة هي الهواء . ثم إن الفلاسفة الذين جاءوا بعد القراض هذه المستعمرة اليونانية اهتموا كثيراً بفكرة التناقض والتضاد بين الأشياء ، ومن هؤلاء فيثاغورس (Pythagoras) وهرقليطس (Heraclitus) . والذي نخرج منه في هذا الباب أن فكرة الثنوية كانت تختفي زمناً ثم لا تلبث أن تعود ، تحت تأثير العوامل الدينية طوراً وتأثير الفكر الفلسفي نفسه طوراً آخر . ومن الأمثلة على ذلك أن الكتاب والفؤرخ الروماني بلوتارك (Plutarch) في العصر الأول بعد الميلاد كان لا يزال يتحدث من الثنوية ومن الصراع بين المتناقضين كما كان يقول أناكسيماندر وغيره فهو يقول : « أن المالم لم ينتشر بحكم المصادفة الهوجام بدون عقل أو تفكير أو هوية ، ولا أنه تمت حكم كائن عاقل واحد يوجهه كالسفنينة التي توجهه بدفتها

فكانه كان يؤمن بأن الخير والشر متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وأن هذا الاقتران بينهما أمر طبيعي لا مناص عنه يقول الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) حينما أشار إلى « المعاداة في صميم العالم » أو كتقول « هيسود » (Hesiod) الشاعر الإغريقي القديم في القرن الثامن قبل الميلاد أن الجهاد نعمة للبشر ، أو كتقول الأديب الإنكليزي ستيفنسون (R. L. Stevenson) (١٨٦٤ - ١٨٥٠) أن التابل الطيب للعيش هو الجهاد . وابلغ من ذلك كله قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » والفيلسوف نيتشه الذي ذكرناه قبل قليل كان يؤمن بقوله تعالى وإن لم يعلمه ، لقد قال من جملة أقواله : « كان هوميروس على خطأ حين قال : ليت الصراع يبيد من بين الآلهة والناس » ، فانه لم يدرك أنه إنما كان يتمنى هلاك هذا الكون ، إذ لو أحييت دعوته لكانت نهاية كل شيء . ويجب أن نعلم أن الحرب عامة والجهاد في جميع العالم هما حق ، وأن جميع الأشياء يكون منشؤها وزوالها من طريق هذا الجهاد . فالعالم كما يظهر ، يسير بين قطبين متضادين ، وكان له شخصية ثنائية ، ولا يكاد الإنسان يرى رحمة إلا وبجانها قسوة ، ولا إحساناً إلا وفي مقابلة أسامة ، وإذا ذكر الله لم ينس أن يذكر الشيطان ، وإذا تفكر باله النور هرمز تفكر أيضاً باله الظلام اهرمان ، وهناك النظام مع الفوضى ، والموث مع الحيلة ، وهناك الخوف مع الأمن ، والجمال مع القبح ، والظلم مع العدل - كلها في صراع . ولولا الليل لم يعرف النهار ، ولو لم يكن شرق لم يكن غرب ، ولو لم يكن صعود لم يكن هبوط . وكيف كان يكون حال العالم لو أن النهار أو الليل كان سمردياً ، أو أن السعادة كانت صيفاً أو شتاء ، أو أن الصحة كانت بلا مرض ، وكان قد قيل أن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى . وانظر إلى حيث شئت في هذا العالم فلن تجد إلا استقطاباً بين شيئين

وغير ذلك من أمثلة ازدواج أو الانقسام الثنائي . ولا يكون بين كل من هذه الأزواج صراع أو صدام . والنال على الفكرة الثنوية الثانية ما يقال من وجود الهين في العالم : أحدهما للخير والآخر للشر ، وما يقال من العلم والدين ، والمذهب المادى والمذهب المثالي ، والوراة والمحيط والإيمان والكفر والكنيسة والدولة وغيرها . فهذه أزواج متناقضة ولكنها متصارعة متصادمة أيضاً . وهذا هو الفرق بين أزواج الفكرة الثنوية الأولى وأزواج الفكرة الثنوية الثانية . ويلوح أيضاً من خلال هذه الأفكار جميعها أن الصدام أو الصراع في هذا العالم أمر لا مفر منه في كل زمان ، كما نرى اليوم .

ولنعد في هذه المناسبة قليلاً إلى هراكليتس . وقد قرأت مؤخرًا عنه في كتاب عنوانه « وضع الإنسان » The Human Situation ولا أريد أن ألفت هذه المناسبة قبل أن أخرج عليه وعلى فلسفته مرة أخرى ، وذلك للشبه الجديد بين تلك الفلسفة وما كنا بصدد الان ، من الكلام من الفيثاغوريين ، وما تبين لنا من أن هذا العالم في رأي هؤلاء الفلاسفة هالسم تناقض ثنائي وهالسم صراع لا يتناهى بين الأشياء ، واضدادها ، كما كان العرب يقولون على سجيتهم في أشعارهم بصورة خاصة ، بدون مراوغة أو تمحك . وهذا واضح إذا ذكرنا أن العرب اهتموا اهتماماً كبيراً بالاضداد في اللغة وبالحاسن والاضداد في معيشتهم ، وقرنوا دائماً بين الشيء ونقيضه . ولا أدل على ذلك من هذه الازدواجيات : الليل والنهار ، الصبح والمساء ، النور والظلام ، الخير والشر ، الإنسان والزمان ، الشبابة والشيب ، الموت والحياة ، طول العمر وقصره ، الفقر والغنى ، السعادة والشقاء ، الدين والدنيا ، الأرض والسما ، الخاصة والعامة - إلى غير ذلك . ويعبجني قول سطيح :

والخير والشر مقرونان في قرين
والخير متبوع والشر محذور

مستوى الجهد الكهربائي . فهذا الاختلاف أو التضاد طبيعي ، والزائد ، كما يقولون ، أخو الناقص ، أو كما يقول الامام على بن أبي طالب :

إذا تم امر بدأ نقصه
توسع زوالاً إذا قيل تم

وللشاعر ابن الرومي أبيات فيها شيء كثير
مما كنا في صده . فهو يقول :

لا تلتج من يكي شيبته
الا اذا لم يبكها بدم
لسنا نراها حق رؤيتها
الا زمان الشيب والهزم
ولسرب شيء لا يئنه
وجدانه الا مع الصدم
كالشمس لا تبدو فضيلتها
حتى تفتشى الارض بالظلم

ويؤدي بنا هذا الكلام في هذه المناسبة الى القاء نظرة قصيرة على فلسفتين شرقيتين ، وهما الفلسفة الهندية والفلسفة الصينية من حيث الفكرة الثنوية . فالفلسفة الهندية فلسفة ثنوية من حيث انها تنظر الى الدنيا نظرية الاحتقار لانها كلها اوهام في اوهام ، وتحض على الاعتماد عنها والعيش ميشة التقشف والتأمل وامانة الجسم والسموات ، والتحرر من عبودية المادة والفرار الى ميشة الروح والتجرد من مشاغل الحياة الدنيوية . والأتانور من التفكير الاسطوري او الديني في الكتابات السنسكريتية الاولى ان هذا التفكير كان في الغالب قائماً على نزاع او صدام اساسي بين قوى الخير من جهة وقوى الشر من جهة اخرى . واشتكت هذه القوى بعد الخليقة في كفاح مرير ، واشترك الانسان فيه ونال نصيبه من عواقبه ، ان كنت خيراً أو شراً . واكبر الشواهد الادبية على ذلك بين الكتابات الهندية القديمة قصة **الهابوراتا** التي ترجمت الى اللغة

مناقضين . ففيه الحب والبغض ، والاجتماع والافتراق ، والحرارة والبرودة ، والصيف والشتاء ، والليل والنهار ، والجسم والروح ، والمرأة والرجل ، والظاهر والباطن ، والحقيقة والخيال ، والدنيا والآخرة ، والدائم والفاني ، والمحدود والمتناهي - الى غير ذلك .

وهيراكليس يرى ان الحافز في هذا العالم هو المقاومة او المصاداة بين الاشياء ، وبين الاحياء ، ولولا الصراع بين الناس لما تمكن بعضهم دون بعض من شحذ همهم الجسمانية وملكاتهم العقلية حتى تغلبوا على الصعاب واصلحوا من حالهم . لهذه المقاومة او المصاداة غرورية لازمة مفيدة ، لأن العيش الخالي من الجهد وبطل الهم عيش لا معنى له ، ولا وجود لثله في الطبيعة . وهيراكليس يريد من الناس ان لا يقنعوا ويخضعوا ، بل يريدهم ان يكونوا اصحاب كفاح وجهاد ، حتى يرتفعوا بانفسهم الى مصاف الانسان الاسمي ، كما يريد نيتشه . وفي رايه ان الحركة تخلق المقاومة ، والحركة والمقاومة شيئان في قرن واحد ، كالخير والشر عند الشاعر العربي ، وهما شطران لشيء واحد ، كالتقير والتعذيب لقوس واحد ، وهذا التفرق هو ايضا اجتماع وانسجام ، كالحرارة التي تشع بنقيضها البرودة ، او كالعادلة التي تشع بوجود الحيف ، او كالمطر الذي يجعل الصحة ، وكالتعب الذي يولد الراحة ، او الشر الذي يحجب الخير . وقد نقول ان كل شيء يخلق نقيضه ، كالخير يبعث على الشر ، او كالشر الذي يبعث على الخير . وهذا القول يصدق على نظرية الفيلسوف الالماني هيغل (Hegel) « ١٨٢١ - ١٧٧٠ » في الشيء ونقيضه والتحام الطرفين في وفاق جديد ، وهي النظرية التي قوامها : *Synthesis* ، *Antithesis* ، *Thesis* .

وسنعرض لهذه النظرية فيما بعد . ولكن فكرة هيراكليس العامة لها مجال تطبيقي في العلوم الطبيعية ، ومن ذلك مثلاً ان الطاقة لا يكون لها مفعول الا عند المقاومة . والا تلاشت . والتيار الكهربائي لا يجري الا عند اختلاف

في فكرة الصراع بين الخير والشر وفي فكرة
الانقسام بين النقيضين، لانهما من اصل واحد.
فعند الصينيين القدماء توأمان : احدهما
ايجابي والاخر سلبي ، ومن صراع هذين
التوأمين او من تعاونهما نشأ العالم . فالتوأم
الاجبائي يسمى يانك (Yang) والتوأم السلبي
يسمى يين (Yin) ويمكن ان يسميا بالذكر
والأنثى ، وبالفعل والمنفصل ، وبالتقدم
والتأخر . و (يانك) هو الجنوب الشمس
و (يين) هو الشمال البارد المظلم ، ولذلك فان
(يانك) هو النور والحرارة و (يين) هو
الظلام والبرودة . وفي مدة حكم (يين) يكون
الخريف والشتاء . ومع ذلك فهما متعاونان
رقم هذا التناقض . فالحرارة مثلاً تنشئ شمس
الشمس حتى تفتح ، ولكن جلودها تنشد
الظلام في جوف التربة . وعلى هذا فهما
يفقان ، لا يعيش احدهما دون الآخر ، ومن
تناقضهما ولعاونهما ، مرة في خسارة ومرة في
ربح ، يكون ميزان الحوادث في العالم بين
ارتفاع وهبوط ، او كالرقاص في الساعة
يتأرجح يمينا وشمالا ولكنه هو الذي يسيّر
الساعة . وفي مجال الحياة يكون (يانك) رمز
النمو والفرح والرياح والشمس وحسن الصوت،
ويكون (يين) رمز الفناء والخسارة والكرب
والشقاء والموت . وهذه الحالات يتداول بعضها
بعضاً ، كما يتداول الشهاب المشيب ، والنوم
الانتباه .

هذه هي الحياة ، بين مد وجور ، وبين
بغض وحب ، وبين اجتماع وافتراق ، وبين
حي وميت ، وبين حقيقة وخيال ، وبين اسود
وابيض ، وبين فاعل ومنفعل ، وبين مالمب
وموجب .. الى آخره . وهذا التناقض
ضروري للحياة ، كما ذكرنا من قبل ، وهو
تناقض ظاهري ، على راي من يقول بالفلسفة
الصينية القديمة ، كما ذكرنا ، لان النقيضين
صورتان لشيء واحد ، تقول سبينوزا
(spinoza) (١٦٧٧ - ١٦٣٢) ان المادة
والعقل مظهران لمادة جوهرية اصلية واحدة
تجمع بينهما . ووجود هذا التناقض المشهور

العربية شعراً ونشرت ترجمتها في بيروت من
دار الاحد سنة ١٩٥٢ . وتقوم هذه القصة
على صراع بين قوى الخير من جهة وقوى الشر
من جهة اخرى . وقوى العدل من جهة وقوى
الظلم من جهة اخرى . وتمثل قوى الخير
والعدل في خمسة اخوة من الامراء ، وقوى
الشر والظلم في خمسة امراء آخرين من ابناء
الامم .

ومند الهنود القدماء نوعان من المعرفة :
المعرفة السفلى والمعرفة العليا ، والمعرفة العليا
هي معرفة السر الأعظم والحقيقة المطلقة .
وعندهم ان الحياة والموت سران عظيمان يجب
اكتناهما للوصول الى الحقيقة الخالصة
والحياة الابدية في النعيم الدائم . واهم شيء
عندهم معرفة الانسان نفسه على حقيقته ،
وسبيل ذلك هو الانتقال من السمور بالاشياء
المادية الخارجية في الحياة الدنيوية الى التأمل
الباطني في حقيقة النفس الداخلية . وعندهم
ان الفكر لا يجدي نفعاً في معرفة الحقيقة
الناسمة لانه منهمك دوماً في الافكار السطحية
والمعتقدات الظاهرية التي هي اشبه ما تكون
بالتفاني على سطح الماء ، اي على سطح ماء
الانوارك التافل الى اعماق الحقيقة ، وهذه
الحقيقة محجوبة عن الفكر ، تسترها حجب من
ظواهر الحياة الخلابة الكاذبة . فهم يعتقدون
بوجود الظاهر والباطن ، ووجود الحقيقة
والخيال ، ولكنهم يعتقدون في الوقت نفسه ،
مع وجود هذا التناقض ، بوجود اتلاف بين
هذه الاطراف المتناقضة . فالظاهر والحقيقة
شيء واحد ، وانما اختلفا بسبب الانسان
الذي لا يرى الاشياء على حقيقتها . وفي هذا
كله شيء كثير من آراء برجسون (Bergson)
الفيلسوف الفرنسي الحديث « ١٩٤١ -
١٨٥٩ » . وستأتي على ذلك فيما بعد .

والفلسفة الصينية القديمة تختلف ، كما
هي في الغالب عند كنفوشيوس ، من الفلسفة
الهندية القديمة من حيث ان الثانية غير دنيوية
في حين ان الاولى دنيوية . ومع ذلك فقد انفتحتا

ولا يوجد شيء سلبى لا يعمل في طياته شيئاً إيجابياً . ولولا الاضطراب لا يكون معنى الحرية ، وقد عرفوا الحرية بأنها عدم وجود الاضطراب . ومن الامثلة الظاهرة على التناقضين التلازمين : الوالد والولد : والداخل والخارج ، والقفل والمفتاح ، والمركز والمحيط ، وهما اقرب الى التلازم من التناقض .

والفكرة الثانية هي ان التناقضين متماثلان ، اذا وجد احدهما امتنع وجود الآخر . فالخير لا يكون مطلقاً والجهل لا يكون رديفاً ، والقبيح لا يكون جميلاً والصغير لا يكون كبيراً وهكذا . واذا قلنا ان فلانا مضطرب ، فهو لا يكون خيراً ؟ واذا قلنا انه حر فهو لا يكون مضطرباً . ولهذا الموضوع مساس بقاعدة منطقية مشهورة وهي قاعدة تطابق الشيء مع ذاته او تناقضه مع غيره ، بمعنى ان الشيء (ب) مثلاً هو (ب) وهو ضد الشيء غير (ب) او هو عكسه . وليس كل عكس ضداً ، ولكن كل ضد عكس . فالطول ضد القصير ، والنور ضد الظلمة ، ولكن السماء عكس الارض او مخالفتها ، واليمين عكس الشمال او مخالفتها ، وكل مضاد مخالف ، وليس كل مخالف مضاداً .

والفكرة الثالثة هي ان التناقضين في صراع ، كما هي الحال في نظرية (هيجل) و (ماركس) في الجدلية المادية . وبسط مثال على ذلك ، او اوضح مثال وإن لم يكن أبسطه ، ذلك التناقض بين الانسان والطبيعة ، او بمبارة اخرى بين الانسان وغير الانسان . فالانسان يسمى دوماً للثقل على غير الانسان ، وغير الانسان لا ينفك عن المقاومة والتأثير ، كما نرى في تأثير الطبيعة او البيئة او المحيط . وبعضهم يرى ان القوة من هذين الطرفين هو الانسان وحده ، وان غير الانسان سلبى لا يؤثر في شيء . وهذا مشكوك فيه ، لان هذا التضاد بين الانسان وغير الانسان هو العامل الاكبر في خلق فكرة التناقض والصراع في هذا العالم ، ولولا هذا التناقض لما تمكن الطفل بعد ولادته من اكتشاف شخصيته والتعرف على الفرق بينه وبين

في العالم كالتناقض مثلا بين الشكل والمحتوى ، والغير والثر ، والواحد والكثرة ، والسالب والوجب ، والمؤنث والمذكر ، والاعلى والادنى . . . قد اثار اكتلا فلسفية مختلفة على مر العصور فالفلاسفة الاغريق القدماء قبل سقراط كانوا يرون ان كل نقيض يحد من مجال النقيض الآخر ، فالحر عدو البرد ويحدد مجاله ، وكذلك الرطب والجاف ، كما هو مملووم في الطب القديم عند الكلام على الاغلاط . وراى آخرون ان التناقضين يكونان في صدام وصراع ، يسمى كل احد منهما للثقل على الآخر ، كما رأينا في فكرة الصراع بين اله الخير واله الشر . وراى آخرون ، ان التناقضين يتم احدهما الآخر بمعنى ان الاثنين مؤتلذان في شيء واحد ومتماوانان لغرض واحد . وعلى هذا فسان التناقض من الناحية الفلسفية يتجلى لنا على ثلاث صور : الاولى ان التناقضين متلازمان ، والثانية ان التناقضين متماثلان منفصلان والثالثة ان التناقضين في صراع .

فالفكرة الاولى وهي ان التناقضين متلازمان ، معناها انهما مرتبط احدهما بالآخر ، لا ينفك عنه ، لانهما في اعتماد متبادل ، فليس في الوجود شيء ابائى لا ينطوى على عنصر سلبى ، كالحياة مثلا معناها الموت ، كما يقول ابن السبكي البغدادي :

نحن لولا الوجود لم نألم
الفقد فاييجادنا علينا بلاء
صحة المرء للسلام طريق
وطريق الفناء هذا البقاء

ويقول البهتري :

حياة وموت واحد متهاهما
كذلك فمر الماء يروى ويفرق

ويقول الشريف الرضي :

لو رجعنا الى المقول يقيناً
لرأينا المسمات في الميلاد

الجوهر قوة كامنة تظهر الى حيز الفعل بصورة عملية ، وهذه هي الفكرة التي ظهر وجودها في الفلسفة على شكل تقيضين الجوهر والمظهر او الحقيقة والخيال . واخذ من المسيحية فكرة الله الابدي السرمدي الذي يكشف عن نفسه عن طريق اعمال خلقة في عالم السم الطبيعية . **فالجوهر هنا هو الكلمة (Logos) القدسية والتظهر هو ما نراه من موجودات طبيعية وحوادث تاريخية** . واخذ من فلسفة العهد الذي كان فيه الفكرة الميكانيكية في الوجود وهي نافية لفكرة الروح الفعالة او العقل الفعال في الوجود . فتمكن بذلك كله من التغلب على الثبوتية القائمة بين العقل والمادة وأبطل انتمال الفاعل من المتفعل او الذات من الشيء ، وجمع بذلك بين التقيضين او المخالفين في نظام واحد .

ويخطر ببالي هنا شيء من هذا القبيل عند العرب والمسلمين ، ولا ادري كيف تادی لهم ذلك . فهم يتكلمون كثيرا عن (الدهر ، الزمان) و (الأيام) و (الدنيا) وفي آذانهم ما يوحى بان اسراراً من القوى الخفية تكمن وراء تقلبات الزمان وصروف الدهر بحيث انها تكون المصدر لهذه التقلبات والصروف وبحيث انها تكشف عن نفسها على هذه الاشكال . ويظهر ان العرب كانوا يجردون من حوادث الزمان ومصائب الدهر صورة معنوية بمثابة قوة الهية تعمل مستترة ولا تظهر الا عن طريق هذه الحوادث والمصائب . وكانوا اذا خاطبوا الزمان او الدهر او الدنيا كانوا يخاطبون وفي عباراتهم شيء من التاليه او نسبة القدرة على تغيير الاحوال وخلق الظروف . وفي قسول الشاعر ، وينسب **إلى الامام الشافعي** ، طرف من ذلك :

دع الأيام تفعل ما تشاء
وطبّ نفسك اذا حكم القضاء

ومنه قول الجاحظ :

ولكن هذا الدهر تاتي صروفه
فتبّر منقوضاً وتنقض مبرما

محيطه . والانسان حر ومضطرب في الوقت نفسه . فهو حر من حيث انه يفكر فيريد ولا شيء يمنعه من الإرادة المطلقة ، ولكنه يعبد نفسه مقيداً اذا حاول تحقيق ارادته . فالحرية والاضطرار هنا في صراع ، وكذلك حرية العمل وقيود الحرية ، والذات الانسانية وغير الذات ، وقد تمكن (هيغل) من حل هذه المشكلة بالجمع بين التقيضين في نظريته الفلسفية .

وبداية النظر في هذا التناقض بين الذات وغير الذات ان الثبوتية هذه فسرت بان الذات هي الحقيقة وان غير الذات هي المظهر . وقد نقول ايضا ان الحقيقة هي الجوهر وان المظهر هو العرض ، او ان الجوهر لا بد وان يكشف عن نفسه ، والمظاهر تدل على البواطن . فالطبيعة الباطنية الحقيقية التي لا تكشف عن نفسها بالمظاهر الخارجية هي طبيعة ليس لها معنى ولا أصالة ، وكذلك المظاهر الخارجية التي لا تكون صادرة من طبيعة باطنية حقيقية لا تخرج من كونها انتفاضات هوجاء لا وأرع لها . فهذه الصورة من جوهر حقيقي باطني ومظاهر خارجية لهذا الجوهر تعرض لنا على اشكال مختلفة . ولعل أول ما يخطر بالبال نظرية (فرويد) في العقل الباطن والعقل الواعي ، وهي تشرح التفاعل بين طرفي التقيض . ومن ذلك ايضا فكرة العقل الكلي ومظاهر هذا العقل في الطبيعية والتاريخ ، كما في آراء (هيغل) مثلا ، او في آراء الدهريين . ومن اشكال ذلك التخالف بين الكليات والجزئيات وعلاقة كل طرف بالآخر ، والمخالفة بين الكيفية والكمية وبين الهئية والمحتوى ، وبين الجوهر والعرض وبين الوحدة والكثرة ، وبين التطابق والمباينة ، وبين الكون والمعدم الى غير ذلك .

وكان الحل الذي توصل اليه (هيغل) كما اشرنا سابقاً ، انه رجع الى ما قبل العهد الذي كان يعيش فيه وتوصل بمصادر الفكر اليوناني والمسيحي . فآخذ من اليونان القدماء ، ولا سيما أرسطو ، فكرة الهئية والمادة ، او فكرة الجوهر والعرض وهي التي تقول بان الهئية او

ومنه قول الوزير المهلبى :

رق الزمان لفاقتني
ورئى لطول تحسرتي
وانالسنى مما ارتجسى
واجسار مما اتقى
فلاغفرن لى الكثر
من الذنوب السبق
الا جانيته السبي
لصل الشيب بمفرقي

ولا لزوم للزيادة ، لاني لا اعتقد الا ان القراء يعرفون الكثير من ذلك ، ومن الملاحظ ان الكلام من الزمان والدهر والنيا والايام لم يكن بارزا في الشعر الجاهلي ولا في اوائل الشعر الاسلامي ، وانما ازداد بعد العصر الاول الهجري . ولا ادرى سببا لذلك الا ان يكون لبعض الانتكاز الفرية من الاسلام دخل في ذلك ، كالفكر اليونانية القديمة والماتوية والوندية والانتكاز الزندنية الاخرى ولا اريد ان اجزم في جميع ذلك ، ولكن المشهور في التاريخ الاسلامي والادب العربي ان فرقا دينية مختلفة نشأت في دار الاسلام وعلى الخصوص في العراقين العربي والعجمي ، وقد اتهم كثيرون بالزندقة والمجوسية ، وبفضيل ايليس على آدم وغير ذلك ، كما قيل عن بشام بن بود انه كان يدين بالمجوسية بشهادة قوله :

الارض مظلمة والنار مشرقة
والنار معبودة مد كانت النار

وفي كتاب الاغاني عند الكلام على محمد بن مناذر ان ابن عائشة اتشد يوما مرثية ابن مناذر في عبد المجيد بن عبد الوهاب الثقفي ، وفيها :

وارانا كالزور بحصدنا الدهر
فمن بين قائم وحصيد

فلما سمع ابن عائشة هذا البيت قال :

اجعلنا ندعى للدهر ؟ ما هذا من كلام المسلمين .
ف قيل له : الا ترى انه يقول :

يحكم الله ما يشاء فيمضي
ليس يحكم الا الله بالميرود

وهذه الحكاية تدل على ان نسبة القضاة والقدرة الى الدهر غريبة عن الاسلام ، وكذلك نسبة ذلك الى الزمان او الى الايام او الليالي . وابن مناذر كان ينحو نحو عدى بن زياد في شعره ، وعندي بن زياد في الجاهلية كان يكثر من ذكر الدهر في هذا المعنى دون شعراء الجاهلية ، ولعل السبب ان عدى كان على اتصال بالفرس يحكم عمله مع المنارة وانقطاعه اليهم .

ولا يوجد في القرآن الكريم كلمة (زمان) ووردت كلمة (الدهر) في موضعين اثنين فقط : الاول في سورة الجاثية في قوله تعالى : « وما يهلكنا الا الدهر » والثاني في سورة الدهر في قوله تعالى : « هل اى على الانسان حين من الدهر » ، ورايت في تفسير (التفسير) من كلمة الدهر قوله : « كانوا يزعمون ان مرور الايام والليالي هو الموت في هلاك الانسان ويتكبرون ملك الموت وقبضه الارواح باذن الله ، وكانوا يضيغون كل حادثة تحدث الى الدهر والزمان ، وترى اشعارهم باطقة بشكوى الزمان ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر ، اى فان الله هو الاى بالحوادث لا الدهر » هذا كلام التفسير وفيه موضع كبير للنظر لان قوله « اشعارهم باطقة بشكوى الزمان » لا يكشف لنا عن الاشعار ان هى ولى اى زمن قيلت .

ورايت في لسان العرب لابن منظور في كلمة (الدهر) ذكرا للحديث الشريف وقال : « فعمناه ان ما اصابك من الدهر قاله فاعله ليس الدهر ، فاذا شمت به الدهر فكانت اردت به الله (تقلا من الجوهري) لانهم كانوا يضيغون التوازل الى الدهر » . وقال الأزهري قال أبو عبيد قوله فان الله هو الدهر مما لا ينشئ لاحد من أهل الإسلام ان يجهل وجهه ،

والتنوية وغيرهما ، وقد كتب العرب عن ذلك ومنهم صاحب الفهرست والبيروني .

الزرادشتية ديانة قديمة . كانت موجودة قبل قرون من الميلاد ، وكان صاحبها زرادشت موجوداً في أول القرن السابع قبل الميلاد ، وهو الذي كتب كتابه الديني المسمى **أهستا** (Avesta) ولو أن كثيرين من الثقاة يقولون أن الديانة منزلة كالإسلام . والزرادشتية في الأصل ديانة موحدة ، ثم تطورت إلى ديانة تنوية ، وتنبأ عنها الديانة الصرفائية التي أشرنا إليها قبل أسطر ممدودة ، ثم الديانة المانوية وهذه أشهر الديانتين . وفي الديانة الزرادشتية المتأخرة عقيدة تنوية غالبية ، تقول بوجود توتين روحيتين اثنتين : أحدهما الخير . والأخرى الشر ، وتقول أيضاً بالتناقض أو التعارض بين الأشياء كالنور والظلمة والليل والنهار . وفيها ما يسمى بالتنوية الأخلاقية ، وهي أن الخالق ، وهو هنا أهورا مزدا ، يعمل دوماً للخير ولا يستطيع إتمام عمله هذا لأن في الكون قوة أخرى تعمل للشر وتضطرب أعمال الخير . ويقول زرادشت في بعض كتاباته عن وجود روحين في الكون منذ الأزل : روح الخير وروح الشر ، أو كما يسمونها : **سبنتامايينو** (Spenta Mainyu) ، و**انكرو مايينو** (Angra Mainyu) وعمل الخير من أعمال روح الخير ومن أعمال الخالق الأعظم ، ولكن أعمال الشر لا يمكن حرورها إلى الخالق الأعظم ، ولذلك فإن زرادشت رأى أن أعمال الشر ناجمة من قوة روحية أخرى أسماعها انكروايينو ، تعمل من طريق البشر ، بمعنى أن هناك تعارضاً بين الاتجاه الرباني والاتجاه الإنساني ، أو بين الله والإنسان . ويتضح أيضاً أن الشر هو عدم الخير . وفي هذا كله شبه كبير بالأفكار الدينية اليهودية والمسيحية ، وفيها أن الشيطان يعمل دائماً على إحباط التدبيرات الإلهية ، وأنه سرّ على إرادة الله ومضى . والمسيح في الديانة النصرانية قوة تعمل للخير ، وتقاوم الأشرار على العصية ، وهو أقراء الشيطان . وهذا

وذلك أن المصلحة يحتجون به على المسلمين . قال ورايت بعض من ينهم بالزندقة والدينية يحتج بهذا الحديث ويقول : ألا تراه يقول فإن الله هو الدهر . قال وتاويله مندى أن العرب كان شأنها أن تدم الدهر وتسميه مند الحوادث والتنازل تنزل بهم من موت أو هرم ، فيقولون أصابتهم قوارع الدهر وحوادثه وأبادهم الدهر ، فيجملون الدهر هو الذي يفعل ذلك فيعلمونه ، وقد ذكروا ذلك في أشعارهم . وقال الأزهري وقد فسر الشافعي هذا الحديث بنحو ما فسره أبو عبيد . وقال شعير : الزمان والدهر واحد وأنشد :

ان دهرنا يلف حيلى بجمل
لزمان ينهم بالاحسان

هذا كلام ابن منظور في لسان العرب . فإذا كان العرب في الجاهلية استعملوا الدهر أو الزمان بهذا المعنى ، والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن هذا المفهوم ، فمعنى ذلك أن الأفكار الدينية الهندية الإيرانية كانت معروفة عند عرب الجاهلية . ولكن أشك في ذلك . ولعل النبي صلى الله عليه وسلم كان يشير إلى ديانة المجوس والديانة الزرادشتية ويخطئها . وعلى كل فإن هذه المسألة حرة بالنظر من أدبائنا وأصحاب البحث الديني ، وأترك الخوض فيها ، راجياً أن تلقى العناية الكافية منهم .

وفي أشعار **أبي العلاء المعرى** (٣٦٣ - ٤٤٥) هجرية كثير من الأقوال المريبة التي تدل على اضطراب الأفكار الدينية وتنوعها في ذلك الزمن وقبله ، ولعل مقدمة كلية ودمنة تحتوي على شيء غير قليل من هذا القبيل . وقد جلب انتباهي وأنا أقرأ كتاباً في الإنجليزسة عن **المانوية** (Manichaeism) أن **الصرفائية** (Zervanism) التي هل أصل المانوية كانت تدعى بوجود اله أعظم اسمه (**زمان**) وهو الزمان الأبدى أو القدر المحتوم . ويجدر بي في هذه المناسبة أن أتناول بإيجاز قليل الفكرة التنوية في الديانة الزرادشتية ومشقتها كالصرفائية

للاتونة في مقابل **ميثرا** المثال المشخص المذكورة، وخلق منها الرطوبة والمطر والماء ، والثنية في ذلك كله ظاهرة ، وخلق هرمز اموانا له من الملائكة . تتمثل فيها سبعة مبادئ اساسية ، ومسماها بالملائكة الخالدين . وهى : العدل الحق ، والنظام الصحيح ، والطاعة ، والرخاء والتقى أو الحكمة . ورداً على ذلك قام الاله **الشر** **أهرمان** بخلق جيش من الشياطين أو الارواح الشريرة تتمثل فيها الامراض والموت والقساوة والتشويش ، لتفسد على هرمز تدبيره في سبيل الخير . ولما كانت الحوادث في الكون متشقة ومعبرة عن الصراع المرير بين هرمز وأهرمان ، فان عالم الجواهر أو الهوى والفكر والعمل مقسومة على صورة قاطعة بين النقيضين : الخير والشر . فالنور والحياة والرطوبة والمطر والريح قوى تعمل للخير ، والظلمة والجفاف والزواجر قوى تعمل للشر . وكل رغبة أو خبرة أو معرفة اما ان تكون لخير واما للشر قطعاً ، ولا يوجد في كل ذلك منزلة تكون وسطاً بين الطرفين . والمرد مخير في عمله: فهو اما ان ينضم الى اهرمان ويحارب معه في سبيل الشر ، واما ان ينضم الى هرمز ويتمتع بان يعمل صالحاً وان يقول الصدق ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، والباطل ، وان يطيع الاوامر والنظام ، فيسهر على رعاية آتاعه ومزارعه ويلبث على محاربة الاقوام البداة واصحاب النهب والسلب ، ويحفظ الارضى والناس والماء والنار بصورة خاصة من الدنس والتلوث . وذكر النار هنا للتخصيص دليل على ان المزدكيين كانوا يعبدونها لانها مقدسة في نظرهم ، وهى الاله بعد ذهابها . وقول بشار : والنار معبودة مذ كانت النار ، دليل على ذلك . وذكرنا ان ابن المقفع ترجم كثيراً من كتب الزنادقة ، وانه زنديق في حكم المورخين المتقدمين . وقالوا انه عزم على الاسلام فجاء عيسى بن عمر وقال له . « قد دخل الاسلام في قلبى ، واريد ان اسلم على بك » . فقال له عيسى : ليكن ذلك بمحض من القواد ووجوه الناس . ثم حضر طعام عيسى عشيبة ذلك اليوم . فجلس ابن المقفع يأكل ويؤزمزم على مائدة

حدا بعض المفكرين المسيحيين مثل البرت شفاير (Albert Schweitzer) الى القول بان الديانة المسيحية ولا شك ديانة ثنوية . والعالم الامريكى وليام جيمس (William James) رأى تعارضاً بين فكرة الاله قادر على كل شيء والاله كله الخير ، وكيف ان رجال الدين فضلوا ان يكون الاله كله للخير ولا ان يكون قادراً على كل شيء . وهذا بخلاف ما قاله فلاسفة آخرون مثل سبينوزا وما قالته بعض الديانات الهندية من انكار الصورة الشخصية للاله ، او من اعتبار الاله قوة روحية غير متجسدة .

ومن هنا نرى ان الزرادشتية ديانة ثنوية . ونشأ عنها ديانة اخرى اشرفنا اليها وهى الصردانية ، وفيها ان الاله الاظم هو **صروانا** **اكرنا** (Zervana Akarna) وهو الزمان السرمضى الازلى ، الذى نشأ عنه الاله **اهورا** مزدا وهو الخير . والاله **انكرامانيرو** وهو الاله الشر . وهذه الديانة لا تختلف عن امها الزرادشتية ، لان المبدأ الاساسى فيهما هو الصراع بين الخير والشر في هذا الكون .

ومن الزرادشتية جاءت الديانة المزدية في القرن الخامس قبل الميلاد ، وتدور حول الوهية مزدا . وتقول بعض المصادر ان المزدية هى اقدم الديانات الايرانية الهندية ، وكان منشؤها في الالف الثانى قبل المسيح ، فهى على ذلك ام الزرادشتية وليس المكس . وقد وجدوا بعض الآثار في الاناضول في بوغاز كوى التى تدل على ان المزدية كانت منتشرة الى الغرب من الفرات في القرن الرابع عشر قبل الميلاد . والعقيدة المزدية تقول بانه كان يوجد من الازل اخوان توامان : احدهما **هرمز** (Ormezd) او **اهورا مزدا** والثانى **أهرمان** (Ahriman) : فالاول هو المثال المشخص للنور والخير والثانى هو المثال المشخص للظلمة والشر . والتوامان منذ الازل في صراع دائم . يسمى كل منهما للتغلب على الآخر والقضاء عليه . ثم قام هرمز فخلق **ميثرا** (Mithra) ليستعين به ، وخلق من نوره وحارته الشمس والقمر ، وخلق ايضاً **اتاهيتا** (Anahita) لتكون المثال المشخص

للتفسير تفسيراً وسماه « بازند » ، ثم عمل علماءهم بعد وفاة زرادشت تفسيراً لتفسير التفسير، وسماوا هذا التفسير « باردة » . ويقولون في « التنبيه والأشراف » أنهم يقولون بوجود الخمسة القدماء عندهم ، وهم « اورمزد » وهو الله عز وجل ، و « أهرمان » وهو الشيطان الشرير ، و « كاه » وهو الزمان و « جاي » وهو المكان و « هوم » وهو الطينة والخميرة ، ويرجعون أن الله تفكر فحدث من فكره شر وهو الشيطان .

هذا ما قاله المسعودي في أمكنة من ذلك الكتابين . ويستدل من كلامه الأخير أن الشر قديم قدم الله ، وأنه شيء طبيعي لابد من وجوده حتى يستقيم نظام الكون ، لأن هذا النظام مبني على الصراع بين كل تقيضين ، ولا سيما بين الخير والشر وبين الظلمة والنور ، وبين الأرض والثائر وهكذا . وسنتكلم بشيء من التفصيل من هذه التنوية عند الكلام على المانوية (Manichaeism)

أما المانوية (Mithraism) فهي ديانة متشعبة من الزرادشتية ، وهي منسوبة إلى ميثرا (Mithra) إله الشمس ، وله ذكر في كتاب « زند آشتا » وقد ذكرنا أننا أنهرم خلق ميثرا ليكون المثال الشخص للذكورة ، ويقال أنه خلقه من صخر بصورة معجزة ، وكان في كهف منسد ولادته في ٢٥ ديسمبر (كانون الأول) وجاء إليه الوحيان بالهدايا ، ولما راوا هذه المعجزة أقروا بالوحيته وعبدوه ، ثم عرف باله الشمس ، وفي سيرته المروية في الأساطير أنه أهلك ثوراً كان قد خلقه هرمز ، فكان دمه مبعث الحياة على الأرض ، وارتقت روحه إلى السماء وأصبحت الأمة تحمي الرعاة وتعني بشأنهم . (وفي أشعار أبي العلاء المبري شيء كثير من الإشارة إلى ارتحال الأرواح إلى النجوم ، وذلك في لزوم مالا يلزم) . ثم حاول أهرمان ، غدو هرمز ، أن يهلك العالم ، أولاً من طريق الجفاف ، ثم عن طريق الطوفان ، ثم

الجوس . فقال له عيسى : اترمزم وأت على عزم الإسلام فقال : أكره أن آيت على قريدين . ويحك عنه أيضاً أنه مر بيت ناز للمجوس بعد أن أسلم ، فتمثل بقول **الأحوص** :

يا قبر عاتكة الذي أمزول
حذر العبد وبك الفؤاد موكل
أنى لامنحك الصدود وانني
قسماً اليك مع الصدود لا ميل

وكان المهدى يقول : ما وجدت كتاب زندية إلا وأصله ابن المقفع . والزمنة هنا أصلها أن زرادشت نبى المجوس . كما يقول المسعودي في مروج الذهب - أبى أهل فارس بالكتاب المحروف بالزمنة عند هوام الناس . فمعنى أن ابن المقفع كان يرمز هو أنه كان يقرأ من كتاب الزمنة ، وليس كما تقول القواميس العربية أن الزمنة هي تراضن العلوج على أكلهم وهم صوت لا يستعملون لساناً ولاشفة ، ولكنه صوت يديرونه في خياشيمهم وحلقهم فيفهم بعضهم من بعض . وإذا مسح هذا التفسير فلا بد أن تكون قراءة المجوس لكتابهم فيها جرس يشبه الدوى أو الهمة .

وقبل أن اختتم القول من الزرادشتية ، أنقل ما قاله المسعودي في كتابه « التنبيه والأشراف » وهو : « وجاء زرادشت بالكتاب المروف ب « الأستا » ، وإذا عرب البتت فيه صاف ، فقيس : « الأستائي » ، وعمل زرادشت للأستا شرحاً سماه « زندا » وهو عندهم كلام الرب المنزل على زرادشت . ثم ترجم زرادشت من لغة الفهلوية إلى الفارسية . ثم عمل للزند شرحاً سماه « بازند » . وعملت العلماء من الموابة والرهابة لتلك الشرح شرحاً سموه « باردة » ومنهم من يسميه « الكردة » . ويقول في « مروج الذهب » : « ثم عمل زرادشت تفسيراً عند عجزهم عن فهمه . وسماوا التفسير « زندا » ثم عمل

والغاية في ذلك هي تغلب قوى النور في النهاية
بفضل جنود النور .

ولنات الآن الى بحث المانوية بشيء من
التفصيل بعد الاشارات المختصرة اليها فيما
سبق من الكلام . واسم هذه الديانة (**المانوية**)
نسبة الى مؤسسها (**ماني**) وهو ابن (**فانتك**)
احد الامراء في حمدان وابن (**هرمز**) . وكانت
ولادته في ١٦ ابريل (نيسان) من سنة ٢١٦
ميلادية في بلاد بابل ، ولا يعرف على وجه
التحقيق البلدة او القرية التي ولد فيها ، ولو
ان البيروني يقول انه ولد في قرية اسمها مردينو
ولما كان (**ماني**) في الثانية عشرة من عمره
لقي الوحي لأول مرة في سنة ٢٢٨/٢٢٩
ميلادية . وفي الفهرست اشارة الى مولد
(**ماني**) . وفي النصوص القطيعة من اقوال
(**ماني**) انه قال : « **في هذه السنة نفسها التي**
كان الملك اردشير فيها على وشك تبوءه اعرش
نزل رسول السماء عليّ وكلفني لأول مرة
والوحي الي بالسر الخفي ، والخافي عن الايمان
والاجيال من بني الانسان : وهو سر الفود
والطو ، وسر النور والظلمة ، وسر النزاع
والحرب العلني - هذه اوحى بها الي »
ورسول السماء هذا هو و (**ماني**) توأمان ،

بل هو الروح التي حلت في جسم (**ماني**) حتى
اصبح رسولاً يبشر بدين جديد . فماني وهذا
الروح شيء واحد . وفي هذا شبه لفكرة (الروح
القدس) في الديانات الاخرى ، ولعل نظرية
افلاطون في المثل الكاملة وفي نظيراتها من
الاشياء على الارض متاثرة بهذه الفكرة للمانوية.
وعلى كل فانه لما اصبح (**ماني**) صالحاً
للمسالة الكاملة في سنة ٢٤٠/٢٤١ نزل عليه
الوحي بالرسالة وقال له : « سلام عليك يا
ماني ، مني ومن الرب الذي ارسلني اليك
والذي اختارك لرسالته وهو يامرك بان تدمج
الشعوب والامم الى دعوة الحق وان تعلمن
مجاهراً عنه برسالة الحق الطيبة وان تكرس
نفسك لهذه المهمة . وقد حان الوقت لك ان
تقوم صراحة وتعلن تعاليمك » هذا ما ذكره
محمد ابن اسحاق في الفهرست وهو مترجم
عن الاصل .

من طريق النار ، ولكن **ميشرا** احبط عمله ، فانه
تغلب على الجفاف بان اطلق سهما من قوسه
على صخرة فانبط منها الماء وسقي به الارض ؛
وتغلب على الطوفان بان ساعد رجلاً على ركوب
فلكتاو سفينة حمل فيها انعامه ونجا ، ثم تغلب
على النار ، ولكن لم يبق على وجه الارض الا
مخلوقات هرمز . وبعد ذلك مات اهرمان ودفن
في قبر من الصخر ، ثم قام من قبره ، وصعد
الى السماء ، فهو هناك وسيط بين هرمز
والعالم . ويظهر **ميشرا** حاملاً مفتاحين : احدهما
يفتح به مدخل السماء والثاني مخرجها . ولا
كان **ميشرا** اله الشمس ، فان يوم الاحد ، وهو
يوم الشمس ، هو اقدس ايام الاسبوع ، ويقال له
يوم الرب . وكان ميلاده - كما ذكرنا - عند
الاعتدال الشتوي في ٢٥ كانون الاول
(ديسمبر) او قريبه ، وكان صعوده الى السماء
عند الاعتدال الربيعي . وفي العقيدة المتراوية
ان الحياة في الاصل عبارة عن شرارة انفصلت
من النار القدسة ونزلت من السماء الصليبا
وحلت في الاجساد الفليضة ، فهي لا تنفك في
صراع دائم للتغلب على قوى الشر في العالم .

ولهذه الديانة تأثير ظاهر في ديانات اخرى
قديمة . وكانت منتشرة في بلاد اليونان ،
وانتشرت في روما انتشاراً كبيراً ، نقلها اليها
المسيح والاسرى - كما يقول **بلوتارك** (Plutarch)
في سنة ٦٧ قبل الميلاد - واعتنقها افسراد
الجيش واصحاب التجارة ثم الحكام والقواد ،
حتى اصبحت في زمن الامبراطور اوديليان
(٢٧٠ - ٢٧٥) بعد الميلاد الديانة الرسمية .
ثم انتشرت في فرنسا وبريطانيا ، وكانت في
القرنين الثاني والثالث الميلاديين من اوسع
الديانات انتشاراً في الغرب ، ولاسيما في روما
نفسها وفي ايطاليا عامة ، حتى كل لها حظ
كبير في ان تصبح ديانة عالمية .

وعلى كل فان التثوية مبدأ اساسي في
الديانات الاثرية من اول عهدها ، وهي تتمثل
في المناقضة الطبيعية بين النور والظلمة ، وهي
رمز للصراع العالمي الذي زج بالانسان فيه .

الظلام في فساد دائم ، بعضهم مع بعض . ولكن همهم الأكبر هو الخروج من حالتهم هذه والارتقاء إلى عالم النور بالحرب والقتال . وقد اجمعوا امرهم ولواشمتهم وجيشوا جيوشهم من بين ظهرانيهم وغزوا عالم النور . فاضطر إليه النور إلى ان ينزل عن عرشه وينتقل من حالة النورية والاكتفاء الذاتي إلى الحالة العملية ، وهنا اختلط الخير بالشر وفسد العالم اجمع . ولما كان إله النور تقي طاهراً لا يجوز له ان يختلط في متراكب مع هذا النوع فإنه خلق « أم الحياة » ، ثم قامت « أم الحياة » بإيجاد « الإنسان الفطري » ، وعلى هذا أصبح في الكون ثلاث مقدس من هذه الثلاثة . ويأمر الإنسان الفطري إلى صلاحه وخرج لقائلة جيوش الظلام والشر ، وكان سلاحه يتكون من خمسة عناصر نورية وهي الهواء والريح والنور والماء والنار . وجرى المعركة بينه وبين أعدائه ، فتغلب عليه أعداؤه وسلبوه سلاحه ، وكان ذلك برغبة منه لأنه أراد ان يدخل في عالم الظلام مادة جوهرية للخلاف والنزاع ، فضحى بعناصره النورية او بأبنائه الخمسة .

والمسعودي في « مروج الذهب » له بحث في الماتوية يجدر بنا ان نأتي بشيء منه . فهو يقول : « وفي أيام ماني ظهر اسم الزندقة الذي اليه اضيف الزنادقة ، وذلك ان الفرس حين اتاهم زرادشت ... بكتابه المعروف بالافستا باللغة الاولى الفارسية وعمل له التفسير . وهو الزند وعمل لهذا التفسير شرحا سماه البازند ... وكان من أورد في شريعتهم شيئاً بخلاف المنزل الذي هو الافستا وعمل الى التأويل الذي هو الزند قالوا : هذا زندي ، فاضافوه الى التأويل وأنه منحرف عن الظواهر . من المنزل الى تأويل بخلاف المنزل . فلما ان جاءت العرب اخلت هذا المعنى من الفرس وقالوا : زنديق وهريو . والثنية هم الزنادقة . » ويقول المسعودي في مكان آخر ان ماني هو صاحب مذاهب الثنية ، كما اشرت الى ذلك في مستهل هذا المقال . ولكن كلمة (زنديق) هي من اللغة الفارسية الوسطى ، وتعني اتباع

وبدا (ماني) دعوته بين اقربائه القريين ، وشجعهم الى دينة الجديد . ثم رحل الى الهند ، واتصل هناك بالمذهب البوذي ، ثم عاد الى ايران في زمن الملك سابور بن اوردشير ، وله معه حوادث ومقابلات . واضطر (ماني) الى محاربة الديانة الزرادشتية التي كانت موطنه الاركان في تلك الجهات في منتصف القسرون الثالث للميلاد .

والمعلومات التي بين ايدينا من (المانية) مأخوذة في الغالب من كتابات أعداء هذه الديانة . ويؤخذ من كتابات القديس اوغستين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) ان في الديانة المانية مبدئين اسليين : أحدهما الله والثاني المادة . وكل شيء حسن يمزى الى الله وكل شيء سيء يمزى الى المادة . ولما كانت هذه المادة هي أصل الشر فهي الشيطان بعينه . ويظهر من هذا ان (ماني) اعتمد في هذا الرأي على الثنية الإيرانية القديمة ، وهي فكرة الصراع المستمر بين مبدئين اسليين وهما هرمز أو أهورا مزدا الذي يمثل مبدأ الخير وبين اهرمان أو اهرامايئو الذي يمثل مبدأ الشر . وكان هذان المبدآن في الأصل توأمين ، واختيراً بين الخير والشر ، فاختار اهرمان الشر واختار هرمز الخير . وتطورت هذه الفكرة القديمة حتى اخلت شكلاً معيناً في الديانة الصرفانية المنبثقة من الزرادشتية كما ذكرنا من قبل .

والنور في الماتوية هو الجوهر القدسي ، والآله هو أبو النور المبارك ونور الأرض والآلاء من هذا النور المبارك . وقسم (ماني) جسم الآله الظاهر خمسة مساكن يسكن فيها اللؤاد والعقل والفكر والتأمل والنية . وفي هذا ، كما نأظن ، شبه بتقسيمات بعض الصوفية المسلمين كالترمذى مثلاً . ولكن النور -ملكة قائمة بذاتها ، وفيها يكون الآله جالساً على عرشه يحف به النور والقوة والحكمة -ومملكة النور غير محدودة من الشمال والشرق والغرب ، ولكنها محدودة من الجنوب بعالم الظلام . وفي عالم النور سلام ووفاء ، وفي عالم الظلام ، وهو عالم المادة ، زحام وصراع ونزاع . وسكان عالم

واسعة الانتشار حتى في الصين وأوروبا وأفريقيا، وكان القديس أوغسطين (Augustine) الإفريقي مؤمناً بها في أول أمره . ومن جملة ما عرف عن هذه الديانة أيضاً أنها كانت أشد الديانات لئالة لها السابقة تصمكاً ببداية الثنوية الصريح ، فهي أخذت من اليرادشتية والزرادشتية والمثراوية في ذلك . ويصر اتباع هذه الديانة على أن ماتى هو الخليفة والمكمل لأعمال اصحاب الديانات الأخرى كالزردشتية والبوذية بل والمسيحية أيضاً ويرون أنه الجوهر الخالص الذى يتمثل فيه نبوات جميع الانبياء السابقين ، وأنه هو المخلص المنتظر أو **الرسول السماوى** (Paraclete) وأنه جاء لاتمام ما شرع به المسيح . ولذلك كان ماتى حريصاً على نشر ديانته بطرق مختلفة بحسب الامم المختلفة ، فكان يتكلم للمسيحيين بمبارات تقرب من عبارات المسيحية . ويتكلم للأفريق بمبارات فلسفية أسطورية ، وللأيرانيين بمبارات مأخوذة من الديانة الزردشتية (Zervanism) وابتدع لتسهيل مهمته خطاً جديداً بدلاً من الخط الفهلوى ، واستخدم الشعر والفناء ، والتصوير .

ومن الدين ذكرنا أنهم تركوا أثراً بالديانة الماثوية رجل مشهور بالإصلاح الدينى في القرن الثانى الميلادى اسمه ماركيون (Marcion) كان يدين بوجود مبدأين أصليين فى الكون وهما مبدأ الخير والشر ، ويرى أن شرعة موسى (الناموس) هي من مبدأ الشر ، وأنكر أشياء كثيرة من الانجيل ووضع لإتباعه انجيلاً منفرداً . وتفصيل ذلك أنه كان ينكر مبدأ الوحدانية فى الوجود ، ويعتقد أن فى الكون الهين : الها عادلاً وهو اله اليهود فى العهد القديم والها لطيفاً بالشر وهو اله المسيح . فالاله الاول شديد القصاص على أساس « العين بالعين والسن بالسن » والاله الثانى لطيف مسامح يقول « من طمعت على خذك الإيمن فحول له الآخر » . وبما أن الشجرة الطيبة لأتاني بشرة خبيثة ، فإن الها يأمر بهذا القصاص لا يكون الها طيباً ، ولذلك فإن المسيح حينما قال : « لا تظنوا أبى جئت لا تقضى الناموس أو الانبياء

الزند ، وهم الجوس . وعمهما العرب حتى شملت الماثوية ، ولصقت بهم بصورة خاصة . ولقى الماية اضطهاداً شديداً فى زمن الخلافة العباسية ولاسيما فى أيام المهدي (٧٧٥ - ٧٨٥) وفى أيام القتصر (٩٠٨ - ٩٣٢) ، وكان صاحب الزنادقة يتعقبهم ويوقع فيهم العقاب ، حتى استأصل كثيراً منهم . ورايت فى كتاب « المحاسن والأضداد » المنسوب الى الجاحظ أن الحجاج كان له سجن خاص بالزنادقة . ومن الذين قتلوا بالزنادقة ابن القنص .

وأهم سبيل عرفت عنه الديانة الماثوية الكتابات المعادية لها ، ولا سيما كتابات رجال الكنيسة المسيحية ، وقد اعتبرها نفر من هؤلاء بأنها فرقة مسيحية منشقة . والسبب فى ذلك أن ماتى فى أول عهده اقتبس كثيراً من المذهب الثنوية ومن **الادريين** (Gnostics) المسيحيين ، ومن يوحنا المعمدان وماركيون (Marcion) ومن الصابئة فى جنوب العراق وأيران . وكان ماتى يدعو الى الانجيل ورسائل القديس بولس ، ويقول من نفسه أنه لسان حال المسيح ، وأسس ماتى كنيسة له جعل مراتبها الكهنوتية شبيهة بمراتب الكنيسة المسيحية ، ودعا الى الزهد والتنسك وقال ان الانقطاع عن الدنيا هو السبيل الوحيد للتخلص من الصراع الداخلى فى الإنسان بين النور والظلمة ، حينما يتغلب مبدأ النور فى النهاية . وكان لهذا الداعية حواريون « أتى عشر » كما كان للمسيح بالإضافة الى عدد من البشريين . وقد ألحنا فى السابق الى مبلغ انتشار هذه الديانة ، حتى أنها وصلت الى اسبانيا وفرنسا ، وقامت فى جنوب فرنسا فرقة دينية تعرف بالالبجنسية (Albigens'es) من القرن العاشر عشر حتى القرن الثالث عشر تؤمن بالديانة الماثوية على أساس الزهد التصوفى وإعتناق مذهب الثنوية القائل ان المادة شريرة وأن النور هو مبدأ الخير . وقد أخذت الكنيسة هذه الحركة بحملة عسكرية . ويرجع الفضل فى اكتشاف هذه المعلومات الى الكتابات التى عثر عليها فى زمن متأخر ، والتي تبين منها ان هذه الديانة الثنوية كانت

وشرها في جميع العالم هو وحاربه الانسا
عشر والمبشرون العديدين . وقسم ماني
الخلاقي يوم البعث الى ثلاثة اقسام : قسم
المصطفين وهم الذين اتبعوا باخلاص تماثيله
واوامره وقسم المستمعين وهم الذين اتبعوا
نصف هذه التعاليم والاوامر وقسم اللذين
وهم الذين عصوها ، فالمصطفون ، متى
تخلصوا من كيانهم الجسدي ويؤيدهم الذبورية
في لحمهم ودمهم ، يسلكون طريقهم الى
السما واليعودون الى مسقط رأسهم وأرض
آبائهم . والمستمعون يبقون على الأرض وتدخل
أرواحهم في اجسام أخرى . اما اللذين وهم
مبيد المادة ، فينزلون الى جهنم . وفي يوم
القيامة او البعث تتهاوى النجوم وتفتت
الجبال وتجتمع عناصر المادة في جهنم فتحترق
كما لو انها في قرن أو اثون . ثم يغطى عليهم
بحجر اسماعه كاسماع الأرض وتربط أرواح
اللذين به ، وحيشل يفصل الخير من الشر
انفصالا أبديا ويحجر بينهم حاجز لا يجاز .

وفي كتاب القهرست الذي اشرنا اليه
سابقاً غير مرة بيان عن الديانة المانوية ، وهي
مبنية كما رأينا على فكرة التناقض والتناقض
بين الخير والشر وبين النور والظلمة ، ويتلخص
هذا البيان فيما يلي ، نقلا عن موسوعة الدين
والاخلاق :

كان النور والظلمة في الاصل متحاذيين
متجاورين ، غير مختلطين ، وكان النور لانهاية
لعملوا ، والظلمة لانهاية لهاسفلا . والنور هو الله
ويسمى ملك فردوس النور ، ولكن عالم النور
يحتوي على الجحيم والأرض ، وهما في القدم سواه
مع الله . ومن الظلمة نشأ الشيطان ، ولم يكن
أزليا وإنما العناصر التي تألف منها كانت أزلية ،
وبدا الشيطان يعيش تسادا في ملكه ، ثم غزا
مملكة النور . ولكنه لما رأى بريق النور أصابته
وعداة عاد الى طبيعته الاولى مكسورا ثم عاد الى
الفوز في المرة الثانية ، فأراد ملك فردوس
النور ان يصده هذه المرة أيضا فخلق الانسان
الاول وأمدته بسلاح مؤلف من خمسة عناصر
وهي : التسيم والريح والنور والماء والنار .

ما جئت لأتقص بل لأكمل » فهو انما قال في
الحقيقة « ما جئت لأكمل التاموس » بل جئت
لاهوته وقد فهم الناس المسيح على غير حقيقته
فصلبوه ، مع انه جاء لظهور الآله الحقيقي ، لم
يفهمه الا القديس بولس ، وهذا أيضا وقع
فريسة لكائد اليهود . وادعى ماركيون انه انما
يبدو الى رفع لواء القديس بولس وتطهير
الديانة المسيحية من الآثار اليهودية جميعها .
واتى جميع العهد القديم اليهودي برمته وكان
هذا العهد في ذلك الزمن الكتاب المنزل عند
المسيحيين ، ووضع هو انجيلا جديدا خاليا
من الآثار اليهودي وأقر رسائل القديس بولس
وتقاها من الإضافات والزوائد اليهودية التي
ادخلت فيها بعد موت هذا القديس . وأقر
أيضا بصحة انجيل لوقا بعد تبديله بعض الشيء
ولم يعترف بأعمال الرسل . ويقال انه ألف
كتابا حاول أن يثبت فيه ان الاسفار الدينية
اليهودية ليست متناقضة مع الكتاب المقدس
المسيحي وحسب ، بل هي متناقضة أيضا
بعضها ببعض - الى آخر ماله من أقوال
لا يتسع المجال لآتيان عليها كلها . والمهم في
الامر ان الفكرة الثبوتية وجدت طريقها الى
حركات دينية مستقلة عن الثبوتية الابراية .

وأرى ان الديانة المانوية جذيرة بالدراسة
المستفيضة للوقوف على اسرارها ومعرفه
الكثير من التفاعل الفكري بينها وبين الآراء
الدينية والفلسفية في العالم الاسلامي شرقا
وغربا . وقد التفت كما قلت ، الاكتشافات
الآخرة نورا ساطعا على هذه الديانة أدت الى
إظهار كثير من جوانبها ونواحيها التي كانت
مجهولة . وقد نشرت شركة لاروس
(Larousse) الفرنسية في موسوعة عن
الأساطير القديمة بحثا مستفيضا عن هذه
الديانة وعن سابقاتها ، يجدر بالكثيرين الاطلاع
عليه . ويفهم من جميع الأبحاث ان الديانة
الثنوية ديانة يمتدح أصحابها انها قديمة وأنها
الوحيدة من حيث الصحة والاستقامة ، وكان
قد بشر بها بوذا في الهند وزرادشت في ايران
والمسيح في فلسطين الى ان جاء ماني فاخذ
يشر بها في شكلها التقني الخالص في بلاد بابل

صليه ، ولذلك ، كما يقول القديس اوجسطين ، فان المانوية تفرق بين الالم المسيح غير الحقيقي والالم مانى الحقيقي . وبعض العلماء يفسر ضالة ما كتبه المؤرخون العرب عن رأى المانوية فى الديانة المسيحية والمسيح بوجود توافق بين هذا الرأى والرأى الاسلامى .

وارجو ان يعلىرى حضرات القراء لهيه الاطالة فى الكلام على الماتوية . وعلىرى الاول فى ذلك ان مؤرخى العرب والمسلمين كانوا يولون هذه الديانة والديانة الزرداشية السابقة لها اهتماما خاصا ولعل هذه الديانة تكون اول ديانة تبرز فى عقائدها أهمية الشر فى هذا الكون ، وحقيقة الصراع فى حياة الانسان . وهى تربط أيضا بين السماء والأرض فى نظام تنبؤ يتصل بالنظام الثنوى الآخر النائم على المناقضة بين النور والظلام وهذا له علاقة كبرى بنشوء فكرة الخير والشر عند الانسان . اذ من المعلوم ان الانسان فى فطرته كان يعتقد كما يظهر ان السماء والأرض كانتا شيئاً واحداً ثم انخسلا ، فاصبحت السماء فى نظر الانسان الاول عبارة عن ظلة مرتفعة تستكن تحتها الأرض ، ومن هذه الظلة تطل الكواكب والشجيب والقمر والنجوم . ولما كانت السماء مصدرة للنور من الشمس والقمر والنجوم ، ولما كانت الأرض لا تضيء الا بفضل هذه الافلاك فان السماء أصبحت فى نظر الانسان الاول موضع الخير ، فهى من جهة مقر الالهة والارواح العلوية والملائكة ومن جهة اخرى موضع قوى الشر المقاومة قوى الشر الممثلة على الأرض بالظواهر الطبيعية الفرة كالزوابع والرهس والبرق والزلازل والفيضانات وغير ذلك . ونشأت من ذلك فكرة الخير والشر ، ونسب الخير الى اله اعظم ونسب الشر الى اله آخر همه مقاومة الاله الاعظم . فهذه الثنوية ، وان كانت اصيلة ، هى من مخلفات الديانات الابريانية التى اشرنا اليها . وفى الفلسفة اليونانية القديمة . كما ذكرنا شىء كثير من ذلك ، وكذلك فى فلسفة الرواقين ، وفى الديانة اليهودية بمذ سبى بابل ، وفى ذيلة الاسييين (Essenes) قبل الميلاد وفى الديانة المسيحية ،

وتسلح الشيطان بالدخان والهبب الحرق ، والظلام والريح العاصفة للالفة والقيم . وبعد صراع وجهاد طويلين تغلب الشيطان على الانسان الاول ، وجيشل تدخلت القوى السماوية وانقذت الانسان الاول ، بعد ان كانت العناصر التى تكون منها قد اختلطت واتحدت بالظلام . ومن هذه العناصر المختلطة المتلاعبة خلقت الأرض المسكونة الآن بالبشر ، ولذلك فان الاشياء العدمية الحياة كالامدان والمصخور والمياه تحتوى على عنصر النور المقدس يمثل ما تحتوى عليه الاشياء والمخلوقات الحية كالحيوانات والنباتات . . ولذلك فان التفریق الذى نقره نحن عادة بين الظواهر المادية والظواهر الروحية ليس له مكان فى الديانة المانوية ، لان العالنتين من هذه الظواهر متشاهتا واحد وهو النزاع الروضى . والكون الربى ما هو فى الحقيقة الا آلة شامسة الاطراف كثيرة التقيد والتناخل اوجدها الله لتتمكن عناصر النور من ان تغلب وتتج من قيودها الأرضية . واذا تغلب النور المحصور فى الأرض وانفصل عن الظلام ، فانه يصعد على شكل عمود يسمى بعمود الجلال ، ويلهب اولا الى القمر ، ومن بعده الى الشمس ، ثم الى اجواز الفضاء العليا . وتستمر هذه العملية حتى يتم الانفصال نهائيا وتحدث عند ذلك نيران كاسمة تدوم ١٤٥٨ سنة ، ويصبح النور بعدها فى مامن من غزوات الظلام .

وفى كتاب الفهرست ايضا بيان من اصل الانسان وتاريخه فى الديانة المانوية ، ويتلخص ذلك فى ان آدم وحواء هما من نسل الشياطين ، وغاية الشياطين من اتسالهما ان يبقيا فيهما جزءا من عناصر النور محصورا فى جسدتهما . ولكن القوى السماوية ارادت اجباط مسمى الشياطين فى ذلك فارسلت المسيح ، وهو مخلوق سماوى ، لتفتيه آدم فى شئون الفردوس والالهة وجهنم والشياطين والأرض والسماء والشمس والقمر ، ولتخبره على وجه خاص من الشهوات الضمنية الجسمانية . . وفى مكان آخر من الفهرست ترى اقوالا اخرى عن المسيح ويظهر من ذلك ان المانوية كانت تنكر

لطيفاً محباً للخير فانه لا يكون للخير سبب غيره، ولا يمكن أن يكون الله وهو بهذه الصفة سبباً للشر، ولذلك يجب أن نفترض وجود سبب آخر، وهذا السبب هو السوء أو عدم الكمال، فيكون في الكون روحان عاليتان - روح الخير وروح الشر - وعلى طراز هذه الثنوية في التفكير فرق الفيلسوف أرسطو في فلسفته بين الهيئة والمادة، بمعنى أن الهيئة هي بمثابة الإرادة والمادة بمثابة الضرورة الحتمية. وعلى هذا المبدأ الثنوي وامثاله استمر التفكير الفلسفي والديني في العصور القديمة الى أن ظهرت الماتوية.

هذا ما قاله فندلبياند، وانتهي هذا المقال ثانياً بنبرة من كتاب «الدين والفلسفة في ألمانيا» للكاتب الألماني هينريك هايني (Heinrich Heine) عند الكلام على أصل الفكرة في الديانة المسيحية المتطورة، وخاصة ذلك أن هذه الفكرة كانت موجودة من ناحية تاريخية في العصر الأول من الميلاد. في مقال الديانة الماتوية ومعتقد الأديريج (Gnostics)، وفي هاين المجموعتين تتجلى فكرة التمازج بين الخير والشر، وفكرة الصراع المستمر بينهما. فالماتوية أخذت هذه العقيدة الثنوية من الديانة الفارسية القديمة التي تقوم على فكرة الصراع بين الآلهة هرمز، وممثلاً للنور، والآلهة أهرمان، ممثلاً للظلام. أما الأديريون فانه يعتقدون أن أصل كل شيء هو الخير من الأزل، ثم انشق من هذا الأصل الأول أصل آخر وهو الشر بعد أطوار عديدة نتج عنها مخلوقات شريرة تزداد خبثاً وشرّاً مع تهادي الزمان. وهذه الفكرة الأدريية مستمدة من الديانات الهندية القديمة التي جليت معها فكرة تجسد الآلهة في شكل إنسان وفكرة الزهد وإمانة الجسد. ونرى في كل مكان الفكرة الثنوية سائدة، متمثلة بذلك الصدام بين طرفين: طرف الخير وهو المسيح وطرف الشر وهو الشيطان.

وان كانت هذه الديانة قد قبلت تحديد قدرة الله حتى لا تنسب الشر إليه. والخوف من نسبة الشر الى الله جعل افلاطون واتباعه في الاغلاطونية المحدثة أن يضعوا فكرة الكلمة (Logos) وقالوا أن خالق الأرض ليس الله وإنما هو وسيط الهى بين الله والأرض، إذ أن الله لا يصح له أن يخلق عالماً مادياً مغطوراً على الشر. واعتقاد الأديريين (Gnostics) بوجود هذه الفطرة الشريرة في العالم المادى كان منتشراً بين المسيحيين المفكرين في القرن الثاني الميلادى، أما الاسلام فليس فيه ثنوية إطلاقاً في هذا الباب، فالتقضاء والقدر خير وشره من الله تعالى.

وسنأتي في المقال التالى ببحث عن معضلة الشر هذه ومن أصالة التفكير الثنوي وعن لزوم الصدام في هذا التفكير. ثم ننتقل الى الابحاث الفلسفية عن ذلك. وأريد قبل ختام هذا المقال أن أنهيه أولاً بنبرة قرأتها في كتاب للفيلسوف الألماني فندلبياند (Windelband) من شمول الفكرة الثنوية في العالم، فهو يقول في كتابه «مقدمة للفلسفة» أن الاليات على شمول هذه الفكرة هو ما نراه عند تدقيق النظر من المتناقضات في هذا العالم، وما نلمسه من الصراع والمنازعة في كل مكان، ومن ذلك أن الفيلسوف الإغريقى القديم هيراكليتس (Heracitus) كان يرى أن الحرب هي منشأ كل شيء، وأن العالم يجب أن ينظر إليها بأنها وحدة منقسمة. ويقوى هذا الرأى أن القيم الأخلاقية والدينية قيم ثنوية تتراوح بين معنى الخير ومعنى الشر، وبين المحافظة على النظام ومعاصاته، بل أن الطبيعة أيضاً ثنوية من حيث أن في العالم قوى رفيعة تعمل على تحقيق غايات صالحة وقوى ماردة عاتية ليس في عملها أى غرض مقول. وإذا كان ما أخبرنا به أرسطو صحيحاً فإن الفيلسوف امبدوكليس (Empedocles) جعل الثنوية في القوى العالمية منازرة للثنوية الأخلاقية التي بموجبها كان الحبنة سبب الخير، وكان البغض سبب الشر. وكلنا يذكر ما قاله اغلاطون من أنه لما كان الله

- ٢ -

من الظلمة . الا انهم يقولون ان الاثنين اللذين هما النور والظلمة قديمان .

الفرقة الثالثة - الزرادشتية الداثون بدین المجوسية - وهم اتباع زرادشت الذي ظهر في زمن كيمتاسف السابع من ملوك الكيانية . وهم الطبقة الثانية من ملوك الفرس ، وادعى النبوة وقال بوحداية الله ، وأنه واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ، وأنه خالق النور والظلمة ومبدعهما ، وان الخير والشر والصالح والفساد اما حصل من امتزاجهما ، وان الله تعالى هو الذي مزجهما لحكمة رآها في التركيب وأنهما لو لم يمتزجا لما كان وجود العالم ، وأنه لا يزال الامتزاج حتى يظلب النور الظلمة ، ثم يخلص الخير في عالمه وينسلط الشر الى عالمه ، وحينئذ تكون القيامة ، وقال باستقبال المشرق حيث مطلع الانوار ، واتي بكتاب قيل صنعه ، وقيل انزل عليه . قال الشهرستاني اسمه « زندوستا » .

ويعظمون « ماني بن فاك » وهو رجل ظهر في زمن سابور بن اردشير بعد عيسى عليه السلام ، وادعى النبوة واحديث ديناً بين المجوسية والنصرانية . وكان يقول بنسبة المسيح عليه السلام ولا يقول بنسبة موسى عليه السلام .

وقال ان العالم مصنوع من النور والظلمة وأنهما لم يزلآ قديمين حسابين سعيين بصيرين . وله اتباع يعرفون بالمانوية .

ويتراون من « مزدك » وهو رجل مشهور منسوب عندهم الى الزندقة أيضاً ، ظهر في زمن « قياد » أحد ملوك الفرس من الاكاسرة ، وادعى النبوة ونهى عن المخالفة والمباغضة ، وزعم ان ذلك إنما يحصل بسبب النسياء والبسال ، فابصر بالاشترار والمساواة فيهما ، وتبعه « قياد » على ذلك ، فتوصلت سقطة الرجال الى اشراف النسياء . وجصيل بذلك مفسدة عظيمة ، وكان (مزدك) يقول ان

وكلمة « هيني » Heine عن انقسام العالم بين الخير والشر تطرق اليها ادباء العرب وعلماءهم كالسعودي والشهرستاني والقلقشندي مع شيء من التخطيط . واذكر هنا على سبيل المثال ما ذكره القلقشندي في الجزء الثالث عشر من صبح الأعشى . ففي فصل خاص بالمجوسية يقول : « وهم ثلاث فسرقت : الفرقة الاولى - الكيومتية - نسبة الى كيومت ، ويقال جيومت ، بالجيم بدل الكاف . وهو مبدأ النسل عندهم كادم عليه السلام منذ غيرهم ، وربما قيل ان كيومت هو آدم عليه السلام . هؤلاء البتوا لها قديماً وسموه يزدان ومعناه النور . يعنون به الله تعالى ، و (ابتوا) آلهما مخلوقا سموه اهرمان ، ومعناه الظلمة ، يعنون به ابليس ، ويزعمون ان سبب وجود اهرمان ان يزدان فكر في نفسه انه لو كان له منافع كيف يكون ، فحدث من هذه الفكرة الرديئة اهرمان مطبوعاً على الشر والفنسة والفساد والضرر والاضرار ، فخرج على يزدان وخالف طبيعته . فحدث بينهما محاربة كان آخر الامر فيها على ان اصلحها ان يكون العالم السفلى لاهرمان سبعة آلاف سنة ، ثم يخطي العالم ويسلمه الى يزدان ثم انه (اي اهرمان) اباد الدين كانوا في الدنيا قبل الصلح واهلكهم ، وبدا (الخلق) برجل يقال له كيومت ، ويحيون يقال له النور ، فكان من كيومت البشر ، ومن النور البقر وسائر الحيوانات .

وقاعدة مذهبهم تعظيم النور والتحرز من الظلمة ، ومن هنا اتجروا الى النار فبيدوها ، لما اشتعلت عليه من النور . ولما كان النور هو اصل الحيوان عندهم المصادف لوجسود كيومت ، عظموا البقر حتى تعبدوا بابوالها .

الفرقة الثانية - الثنوية - وهنسم على راي الكيومتية في تفضيل النور والتحرز

الخبثية . ثم انتقلت الأرواح الطيبة الى آلهة والأرواح الخبيثة الى جبابرة وقردة ، وبدأ الصراع بين هؤلاء وهؤلاء كما هو معروف في الديانة الافريقية القديمة . وفي الديانات هذه أصبح الاضطال اقرب الى الآلهة ، فاذا ماتوا دخلوا الجنة المعروفة عندهم باسم Wallhalla . وإذا مات أحد من عامة الناس فبرهم مولا طبيعياً لم يدخل الجنة وإنما مآواه جهنم ، وفي الديانات السلافونية والديانات الفارسية القديمة كان التقسيم الثنائي على أساس الغالب والمغلوب . فالله الشعوب الغالبة أصبحت آلهة الخير وآلهة الشعوب المغلوبة أصبحت نشابة الشياطين . ونجى مثل ذلك عند تغلب الدين المسيحي على القبائل الجرمانية والسلافونية . فان جميع آلهة هذه الشعوب المغلوبة في الميدان الديني أصبحت أرواحاً شريرة وقوي خبيثة .

ويرى أحد الثقات في بحث الديانة الفارسية القديمة أن هذه الديانة مرت في خمسة أطوار في نشوئها ، وكان الطور الأول قبل ظهور زرداشت وحول ١٢٠٠ قبل الميلاد ، وكان الهنود والفرس القدماء يعيشون معاً في البنجاب ويصعدون آلهة الطبيعة ، وفي زمن من الأزمان انفصلت القبائل الإيرانية ورجعت الى الشمال واستقرت في سهول إيران . ومنذ ذلك الحين بدأت الحروب بين الهنود والفرس ، وأخذ الفرس يرون في آلهة الهنود المسماة باسم Deva شياطين وأرواحاً خبيثة ، ويرون في الآلهة Ahuras امداء آلهة Deva آلهة طيبة ، فانخذوها لهم يعبدها دون غيرها . ومما تجدر الإشارة اليه هنا ان كلمة deva في اللغة الهندية- الإيرانية القديمة التي هي اصل اللغات الهندية الأوروبية أصبحت الاساس لكلمتين متناقضتين وهما كلمة deos بمعنى الآلهة . وكلمة diabolus أو devil بمعنى الشيطان ، ومن كلمة diabolis جاءت الكلمة العربية إبليس ، في رأى البعض .

النور عالم حساس والظلام جاهل لئى ، والنور يفعل بالقصد والاختيار ، والظلمة تفعل على الخط والافتاق ، وإن امتزاج النور والظلمة كان بالاتفاق والخط دون القصد والاختيار ، وكذلك الخلاص . . . ولة اتباع يقال لهم المزدكية ، ولم يزل على ذلك حتى قتله شروان بن قتباد هو واتباعه . وقتله معهم المائوية اتباع « ماني » المقدم ذكره . وعادت الفرس الى المجوسية القديمة .

هذا ما جاء في صبح الامشى عن المجوسية واعتقاداتها بالثنوية ، وفيه اشارات ذوات معان مهمة ، نأتي على اشياء منها .

يظهر أن فكرة التعارض أو التناقض بين الشيء وضده فكرة قديمة جداً تطورت مع الزمان بسبب الظروف الطبيعية . وقد يخطر بالبال أن فكرة النور والظلمة قد تكون اشبه بالمناطق الاستوائية حيث يشعر الناس أكثر الشعور بوجود الشمس ، أو أشبه بالمناطق القطبية حيث يشعر الناس أكثر الشعور بغيابها . فظهر هذه الفكرة في فارس القديمة أو في الهند أو ما جاورهما يستلهم النظر . وعلى كل حال ، فهي ، على ما يبدو ، وليدة الظروف الطبيعية . وأمثالها كثير . من ذلك أن الديانة الجرمانية والشعالية الوثنية كانت تقوم على تقسيم الأشياء الى نافع وضار . فالدفء والنور والصيف تشخصت على شكل آلهة ، والصقيع والمواسف والظلام والبخور الشديدة الانحدار اخذت هي ايضاً أشكال آلهة أخرى . ونتج عن ذلك أن هؤلاء الناس في مناطقهم الباردة اعتبروا تماثيل الليل والنهار والبرد والدفء وغير ذلك صداماً متواصلاً بين اصدقاء الانسان واعدائه . وقد عثر أصحاب هذه الديانة أو الديانات لماكن في السماء لسكنى آلهة للنفعة والخير وأماكن أخرى على سطح الأرض أو تحت سطح الأرض لسكنى آلهة بالمخيرة والشر ، فأدى هذا التوزيع في المسكن إلى نشوء فكرة أرض وسطاء وفكرة عالم للأرواح الطيبة وعالم آخر للأرواح

قبل . وقبل الكلام على الفرق المسيحية الثنوية يجدر بنا أن أتى ببعض التفسيرات عن نظرية زرادشت في خلق هذا العالم ، وقد سبق أن ذكرنا شيئاً منها فيما اقتبسناه من القلقشندي . ففي العقيدة الزرادشتية أن خلق العالم كان على مرحلتين . ففي المرحلة الأولى منذ البداية كانت الآلهة (أناهيتا) الآلهة الأم . ثم ظهر في المرحلة الثانية (زرفان اكارانا) أبو (أهورا مزدا) الذي يمثل قوة الخير وأبو (أنرا مابيتو) الذي يمثل قوة الشر . ومعنى ذلك أن الخير والشر كانا من أصل واحد متحدين معاً ثم انفصلا ، فكان للخير الآلهة (هرمز) وكان للشر الآلهة (أهرمان) . وجرى بين ملائكة الخير وشياطين الشر حروب طويلة أشرنا إليها في مقالنا الأول . وتشبه هذه الحروب ، الحروب التي جرت في قصص الهنود في الكتابات القديمة المعروفة بكتابات فيدا Veda بين (اندرا) والشياطين ، وقال (هرمز) آله الخير أن العالم مسيطر على عشر ألف سنة وقسمت هذه البرهة الطويلة في عصور العالم إلى أربع مراحل لكل مرحلة ثلاثة آلاف سنة . ولم يتمكن آله الشر (أهرمان) من أن يقوم بأي عمل ضد الخير إلا بعد انتهاء المرحلة الأولى ، فانه بدأ منذ تلك المرحلة في أحداث الشرور وأعمال الفساد ضد أعمال الخير التي كان يأتي بها (هرمز) ، واستمر الحال على هذا النوال من التصادم إلى أن تفسب (هرمز) على (أهرمان) في آخر الأمر .

وخلقت لكائنات الحية من جسم « بقسرة الكون » وأعضائها . ثم خلق بعد ذلك إنسان اسمه كيومرت Gayomart ، ولكنه لم يمض إلا قليلاً لأن قوى الشر هدت عليه وقتلته ، بعد أن ترك خلفه توأمين أحدهما اسمه (ماشيا) والثاني (ماشياني) . ومن هذين التوأمين جاء بنو الإنسان . ثم أن بني الإنسان انحدروا بالطوفان ، وقيل لهم أن يغفروا كهفاً في أعلى الجبل وأن يأخذوا إليه من الكائنات الحية عدداً محدوداً من كل نوع وأبوا فيه إلى أن ينتهي الطوفان

والطور الثاني بدأ بمجيء زرادشت في فارس قبل سنة ٦٠٠ قبل الميلاد بزمن غير قصير . فآخذ في إصلاح الدين في زمانه ، ونفى عنه صبغة التمسدد والشر ، ودعا إلى الوجدانية بوجود آله واحد هو أهورا مزدا ، كما ذكرنا من قبل . غير أن زرادشت احتفظ بالفكرة الثنوية بصورة واضحة ، وفي نظريته عن العرفنة والنفس قال أن « الحكمة الأولى » تأتي من السماء عن طريق الإيحاء الذاتي ، في حين أن « الخبرة » تأتي عن طريق السمع بالأذن . فالحكمة عنده حكمتان : حكمة مطبوعة وحكمة مكتسبة . كما أن العقل عند العرب عقلان ، عقل مطبوع وعقل مكتسب . ويقول زرادشت في فكرة ثنوية أخرى أن الجسم هو الحياة الأولى وأن العقل هو الحياة الثانية . وقال أن العالم المادي مخلوق بفعل الخير والشر معاً . وأن روح الخير هي التي أوجدت الأشياء الحقيقية ، وأن روح الشر هي التي أوجدت الأشياء غير الحقيقية .

وفي الطور الثالث انتكست الزرادشتية إلى الثنوية الصريحة وذلك حول سنة ٤٠٠ قبل الميلاد . وفي هذا الطور ظهرت فكرة التوحيد بين الخير والقوى الطبيعية الطيبة كالنور والنهار ، وبين الشر والقوى الطبيعية الشريرة كالليل والنظام .

وفي الطور الرابع ظهرت في الزرادشتية فكرة جديدة وهي أن بين آله والإنسان مرتبة متوسطة يشغلها ملاك وسيط ، كانه حلقة الوصل بين الإنسان وآله من جهة وبين آله والإنسان من جهة أخرى . وفي هذه الفكرة الجديدة بدور الفكرة الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonism وفكرة الأديين Gnostics .

وكان الطور الخامس حول ٤٠٠ بعد الميلاد طور الزندقة أو طور المانوية بما كان له من تأثير في الديانة المسيحية وفي العصور المبكرة الأولى بصورة بارزة ، كما أشرنا إلى ذلك من

التضاديين . ومن ذلك أيضاً ما جاء على لسان أبي . لملاء المعري في لزومياته وهو قوله :

والخير والشر ممزوجان ما افترقسا
فكل شهد عليه الصواب مَلْزُورُ
وعالم فيه اعداء مقابلة
فنى وفقر ومحرور ومقرور

وكان أبو العتاهية يُتهم بالزندقة ، فقد اتهمه منصور بن عمر بذلك في قوله : أبو العتاهية زنديق ، أما ترويه لا يذكر في شعره قط ، لا الجنة ولا النار ، وإنما يذكر الموت فقط . وكان حمدويه صاحب الزنادقة قد بلغه ذلك من أبي العتاهية فراقبه ليلة في بيته ، فقرأه يصلي فكف عنه .

ومن أقوال أبي العتاهية في أرجوزه :
لكل انيسان طبعستان
خيرٌ وشرٌ وهما فريدان

ولكن الذين اتهموا بالزندقة كثيرون ، وجميعهم من الأدباء ، والشعراء ، مما قد يحمل على الظن بأن الزنادقة في أيام الدولة العباسية كانوا المفكرين الثائرين على المجتمع يمثل ما كان عليه المفكرون الثائرون في فرنسا وفي روسيا قبل الثورة ، ، ومن هؤلاء الأدباء والشعراء مثلاً « إبان اللاحق » وقال فيه العذلي :

رايت إبائنا يسومُ فطرَ مُصلباً
فقسّم فكسرى واستغفرتني الطرب
وكيف يصلي مظلم القلب دينه
على دين ماني ، ان هذا من العجب

ومتهم حمّاد مجرد وحمّاد بن الزبرقان وحمّاد الراوية . وقال أبو نواس : كنت اتوهم ان حمّاد مجرد اتما زني بالزندقة لمجونه في شعره ، حتى حبّست في حبس الزنادقة ، فاذا حماد مجرد امام من المتهم ، واذا له

ـ الى غير ذلك من القصص الواردة في كتب الزرادشتية .

والمهم في ذلك هو ان هذه الأفكار ، ولا سيما الافكار التنوية ، كان لها تأثير كبير في لاجو الفكرى ، الدينى والفلسفى ، في كثير من أنحاء العالم ولا سيما في حياة الاغريق القدماء وفي الفرق اليهودية والمسيحية على السواء . حتى ان كل حركة فكرية ناهضة لا بد ان تكون على اساس ثنوى ، لان الانسان حينما ينهض بانكاره الجديدة يكون قد جعل نفسه للطب الاول وجعل مجتمعه القطب الثاني ، ويجرى بين القطبين صدام ونزاع . فاقطب الاول يكون قطب الحق أو الخير أو النور واقطب الثاني يكرن قطب الباطل أو الشر أو الجهل . .

وهكذا . ويرى بعض الثقّات ان كتابات الهندو الفلسفية مثل الاپانشاد Upanishad متأثرة بالفكرة التنوية الموجودة في كتاب (امشتا) الزرادشتي . فالشر أو الباطل في كتابات الهندو هذه معترف به بأنه جانب آخر من جوانب الطبيعة الالهية ، وهو بمثابة (مايا) بالنسبة الى (براهما) أو ، اذا اعتبرنا الفلسفة اليونانية القديمة ، هو بمثابة العدم بالنسبة الى الوجود في فلسفة پرميندس Parmenides . وفي الكتابات الهندية هذه أيضاً ان الله (براهما) وان لم يكن خالق الشر فان مبدأ الشر (مايا) موجود معه من الأزل . وفي فيثاغورس شيء من ذلك في تقسيمه الأشياء الى محدود وغير محدود على غرار التقسيم الى خير وشر أو الى ان الاله (براهما) محدود بوجود (مايا) الذي هو مبدأ الشر .

وقد وجدت بهذه المناسبة من الشعائر المعباسي أبي العتاهية قولاً له يشبه هذا المذهب الهندى في أزلية الخير والشر معاً . فقد ذكر صاحب الاغانى في ترجمة هذا الشاعر مذهباً له في ان الله خلق جوهرين متضادين وان الله سيميد كل شيء الى الجوهريين

شعر يقرأون به في صلاتهم . وفي حماد يقول
بشار ، وينسب إلى أنه ابن نهيا :

يا ابن نهيا رأس علي قيسل
واحتمال الرووس خطب جليل
ادع فري إلى عبادة الاثنين
قساني بإحدر مشغول

فأشاع حماد هذا الشعر بين الناس ولكنه
بدل فيه وجعل « فاني من واحد مشغول »
مكان : « فاني بإحدر مشغول » ليصنع عليه
الزندقة والكفر بالله .

وكان أبو نواس يرمي بالثنوية أو الزندقة
وله حكاية أو حكايات في ذلك ذكرها صاحب
الأغاني . وحبس على الزندقة ولم يزل
محبوساً في حبس الزندقة حتى مات الرشيد
وقام الأمين .

وذكر الثعالبي في « المضاف والمنسوب »
أن زمان المهدي اشتهر بكثرة الزنادقة وجرى
على السنة الناس قولهم « اظن قسمن الزنديق » .
وكان الكثيرون يرمون بالزندقة كصالح بن
عبد القدوس وأبي الصاهية وبشار بن برد
وحماد مجرد ، وحماد الراوية ، ومطيع بن أبي
يحيى بن زياد وعلي بن الخليل ، ومن تقدمهم
قليل كإبن المقفع وابن أبي العوجاء . وما منهم في
الظاهر إلا نظيف البرة جميل الشكل ظاهر
المروءة فصيح اللهجة طريف التصيل . وقال
أبو نواس ، وكان منهم : به منقر وظرف
زنديق . وكان الجاهل القبيح من أهل ذلك
المصر يتطفل على الزندقة ويتحلف لهمد من
الظرفاء كما قال الشاعر :

ترنلق منطبا ليقول قسوم
من الإدياء زنديق ظريف
فقد بقي التزندق فيه وسما
وما قيل الظريف ولا الخفيف

وقال الجاحظ : وربما سمع أحدهم
من لا معرفة عنده ولا تحصيل له أن الزنادقة
ظرفاء وأنهم عقلاء وأدياء ، وأنهم عباد وأصحاب
اجتهاد وأن لهم البضائر في دينهم والبنبل
لهجهم ، وأن هناك علما وتميزا وأنصافا
وتصصيفا فينزلونهم نزول المهر الأرن
ويحسن إليهم حينئذ الواله المجلول . ويرى أنه
متى اتهم بهم فقد قضى له بذلك كنه . فلا
يزال كذلك حتى يسهل في طباعه . ويرجع عنده
أن يزعم أنه زنديق .

هذا ما أوردته الثعالبي . ويقول أبو نواس
في الزنديق :

فطمانه زنديق ولحظة قينة
بعين الذي يسوى ومنية عاشق

وهذا كله - على ما أرى - دليل على انتشار
أفكار الدهرية والثنوية والزنادقة في الدولة
العباسية بصورة خاصة ، ولكن الكتاب
والمؤرخين العرب كانوا في أغلب الأحيان
يجمعون الآراء المختلفة السارية تحت اسم
واحد وهو الزندقة أو الدهرية ، في حين أن
هذه الآراء الدينية كانت متمشبة السواحي
والصفات . وما وجود الفرق الدينية ،
وخصوصاً في ذلك العهد ، في تعددها وتنوعها
إلا دليل على انتشار الآراء من دينية وفلسفية
وتصادم بعضها مع بعض ، ومن أهم هذه
الآراء ، هذا الثنوية وغيرها ، فكرة الروح
وطودها ، وفكرة القضاء والقدر ، وفكرة
البعث والنشور . وكما أن هذه الآراء أحدثت
فجراً في الإسلام كذلك أحدثت فرقة في
المسيحية وفي اليهودية أيضاً ، كما سبق لنا
أن أشرنا إلى ذلك . ويجدر بنا أن نعود قليلاً
إلى الفلسفة الأفريقية القديمة وننظر فيها
من وجهة جديدة تمهيداً للدخول في
فلسفة الأفلاطون ومن بعده ثم في مظاهر الثنوية
فيما بعد .

الفلسفة اليونانية قبل سقراط مقسومة

والجسد ، بل اعتبروا أن كل موجود في هذا الكون كائن طبيعي ، لا خلاف في ذلك بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد . ولم تظهر فكرة النفس أو الروح من جهة والجسم من جهة أخرى بصورة جلية إلا في الفلسفة الإيلائية وما بعدها ، فكانت هذه العكرة منشأ فكرة توبة واسعة تسلطت على جميع الأفكار الفلسفية حتى يومنا هذا ، وتحولت مسن التعارض بين الجسم والنفس أو الروح إلى التعارض بين العقل في صورة المختلفة .

وانتقال الفلسفة من الإيونيين إلى الإيلائيين كان بمثابة انتقال من معرفة الأشياء عن طريق الحس إلى معرفتها من طريق الفكر ، وبذلك تمهدت الطريق إلى توبة ثالثة وهي الخلاف بين المظهر والحقيقة ، وتقسيم العالم إلى عالمين : عالم المثال أو الحقيقة ، كما في فلسفة أفلاطون ، وعالم الوهم والخيال ، كما في الفلسفة الهندية التي تقول بأن هذه الدنيا ان هي إلا «Maya» أو وهم باطل . وكان من نتيجة هذا الانتقال الفلسفي أن أصبح الفلاسفة الإيلائيون يرون أن العالم عبارة عن عالمين : العالم الأول عالم الذات الحقيقية التي هي الأصل في كل كائن ، والعالم الثاني عالم المحسوسات والواقع وهو وهم باطل . ولكن الإيلائيين لم يستطيعوا التخلص من حقيقة عالم المحسوسات لأنه يؤثر في الإنسان في كل حركة وسكنة ، ولذلك عمدوا إلى فكرة توبة جديدة وهي تقسيم العالم إلى مبدئين متناقضين ، فقالوا بوجود عالم صادق حقيقي وعالم كاذب غير حقيقي ، منفصل أحدهما عن الآخر ، بدون رابط يربط بينهما ولا تحليل يفسر لنا هذا الانقسام . وعلى هذا فقد وقعت الفلسفة الإيلائية في توبة مستصعبة لا يمكن الخروج منها . ولا سيما حينما جاء فيثاغورس وجاء بعده أفلاطون .

وسمي الإيلائيين في مبدأ الأمر لاجداد تحليل واحد لهذا الكون كان سمياً فلسفياً صحيحاً . وكانت هذه الفلسفة في ارجاع هذا الكون إلى

بصورة عامة إلى قسمين كبيرين وهما ، أولاً الفلسفة الإيونية Ionic نسبة إلى إيونيا على الساحل الغربي من آسيا الصغرى ومسبح الجزائر المجاورة له ، وثانياً الفلسفة الإيلائية Eleatic بالنسبة إلى مدينة إيليا في إيطاليا . وقد تكلمنا بشيء من التفصيل في مقالنا الأول من زعماء الفلسفة الإيونية أمثال لاليس وآنكزيماندر وآنكزيمينيس وغيرهم . وتكلمنا كذلك من زعماء الفلسفة الإيلائية أمثال زيفونيس مؤسس هذه الفلسفة وبارمينيدس . وأهم ما يلاحظ على هاتين الفلسفتين أن الفلسفة الإيونية كانت على التائب فلسفة مادية مهما تحليل العالم الخارجي تحليلًا ماديًا من طريق إيجاد عنصر أساسي هو الأصل في كل ما نراه في هذا الكون المحسوس ، فقال بعضهم بأن هذا العنصر الأساسي هو الماء والبعض الآخر هو الهواء والبعض الآخر هو النار وهكذا . وكان بحث هؤلاء الفلاسفة الإيونيين منصباً على ناحيتين : الأولى البحث عن شيء ثابت دائم في خضم هذا الكون المتغير في تشويش محكم مع قلب مستديم : والثانية اعتقادهم بأن هذا الشيء الثابت الدائم يمكن العثور عليه إذا عرفنا قوام هذا الكون ومن أي شيء هو . مكون في الأصل . والفلسفة على العموم كما يظهر بدأت ترى في هذا الوجود اضطراباً وتقليباً وتغيراً وترى أنه لا بد من وجود ثبات ودوام واستقرار تكون هي الحقيقة المستورة وراء تلك المظاهر الفوضوية . ومن هنا نشأت فكرة توبة تقوم على الصراع بين التغير من جهة والثبات من جهة أخرى . وبطبيعة الحال الإنسان ميال بالطبيعة إلى حب الاستقرار والاستناد إلى شيء ثابت يعينه على الشعور بالطمأنينة الداخلية أمام تهديدات الطبيعة وفوائد الأحداث . ولعل هذا هو السبب في أن أحد الفلاسفة الإيونيين وهو آنكزيماندر كان يرى أن الكون عبارة من مجموعة من المتناقضات والاضداد . ثم أن الإيونيين لم يتعنوا كثيراً بالفكرة التوبية القديمة وهي التضاد بين النفس

عنصر أو مبدأ واحد هي أول فلسفة أحادية Monism . والفلسفة عامة تسمى إلى إيجاد لفلسفة أحادية لتلليل هذا الكون ، فإذا اخفقت فلسفة ما في مسعاها الأحدي فمعنى ذلك أنها وقعت في ورطة الثنوية ووجدت أن في الكون شيئاً لا يتقاد للفلسفة الأحادية ويستعصي على الحل ، فلو قلنا أن الخير والشر مثلاً من مصدر واحد وهو الله ، كما في الإسلام ، لكانت نظرتنا هذه نظرة أحدية ، أو لو قلنا ، كما قال « سبينوزا » أن كل شيء في هذا الكون وكل صفة من صفات الأشياء هما مظهران لنصر أساسي واحد وهو الله ، لكان قولنا هذا قائماً على الفكرة الأحادية . ولكن لو قلنا أن العناصر الأساسية في الكون متعددة ، لكانت نظرتنا الفلسفية هذه أما أن تكون متعددة Pluralism أو ثنوية Dualism . ومثالنا على الثنوية ، كما هو واضح حتى الآن أن نقول أن الخير في هذا الكون له مصدر خاص به وإن الشر له مصدر خاص به وإن الواحد منهما منفصل ومستقل عن الآخر ولا علاقة بين الاثنين تماماً . ومسح أن طبيعة الكون والحوادث في هذا العالم ترجي بفكرة ثنوية ، كما أشرنا إلى ذلك مراراً في معرض الكلام عن التناقض والاختلاف ، فإن المحاولات الفلسفية في جميع أطوارها كانت ترمي إلى إزالة هذه الثنوية وإيجاد تلليل أحدي . وتظهر هذه المحاولة في الدين وفي العلم أيضاً بالإضافة إلى الفلسفة . فالمعروف بصورة عامة أن الحركة الدينية في أماكن مختلفة كانت تبدأ بتصدد الآلهة أو بالثيوسم Polytheism ثم تنتقل أخيراً إلى فكرة التوحيد Monotheism أو الإيمان بالله واحد أحد . ومن الأمثلة على الإيمان يوحدانية الله ، هذا الإسلام ، أن الديانة البرهمية في الهند قائمة على مبدأ واحد وهو « الكل واحد » ، وعلى أن جميع الأشياء في هذا الكون مشتقة من (براهما) . وفي العلم كان الاتجاه بصورة عامة ، كما في الفلسفة ، نحو تلليل الظواهر تليلاً أحدياً ، أي إرجاع

كل مجموعة من هذه الظواهر إلى سبب واحد . فإذا قلنا أن القاعدة الطبيعية هي أن الماء يتجمد عند البرودة الشديدة ، فمعنى ذلك أن هذه القاعدة واحدة تنطبق على كل ماء إذا صادف برودة شديدة ، سواء كان هذا الماء هنا أو هناك أو في وعائي أو وعالك ، ومع أن العلم قد لا يتوصل إلى الملة الأساسية في كثير من الأحيان ويكتفي بالكشف عن السبب المباشر كالبرد الشديد في تجمد الماء ، غير أنه يعمى في الاستقصاء حتى يجد تليلاً أكثر أصالة من غيره . لناخذ مثلاً قوانين كيبلر Kepler العالم الفلكي المعروف . فقد وضع هذا العالم ثلاثة قوانين يفيض بها حركات الكواكب السيارة . ولكن هذه القوانين احتاجت إلى تلليل آخر كان أساساً لها ، وهو قانون الجاذبية . فمعنى التلليل إذن هو إيجاد علة تفسر بها مجموعة من الظواهر الطبيعية ، أو هو إرجاع الأشياء إلى مبدأ واحد . ويشترط في هذا المبدأ أن يكون قائماً بذاته كافياً لاحتياج إلى مبدأ غيره يطله . والقول بفكرة الملة الأولى أي بوجود علة هي النهاية في كل شيء وليس بعدها علة يستعصي سؤالاً بسيطاً وهو « كيف كانت هذه الملة ؟ » ولذلك فإن هذا القول ضعيف . ومن هنا تتضح الحكمة المضمنة في قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » لأنك لو حاولت تفسير هذا العالم مثلاً بملتين مطلقتين كل منهما قائمة بذاتها ، فلا بد لك في هذا التفسير من أن تعرف علاقة الأولى بالثانية ، لأن طبيعة كل منهما تتوقف على طبيعة الأخرى ، ولكن لما كانت كل واحدة منهما مطلقة قائمة بذاتها أصبحت كل واحدة فاصرة عن أن تكون علة نهائية ، فتسقطان معاً وتعود إلى الوحدة .

وعلى كل ، فإن مشكلة الدين من هذه الناحية على شيء من الخلاف مع مشكلة الفلسفة . فإن الدين يبدأ أولاً بالافتراض بأن الإنسان حقيقة واقعة في هذا الكون ثم بالبحث عن قوة خارجة عن الكون تكون خالقة له ولكل

ديونيسس ، على زعم هذه الحكاية ، كان على هيئة ثور ، فهجمت عليه مردة من جنس الآلهة Titans ونسفحت جسمه واكلت أطرافه وأجراه ، ولم يبق منه إلا انقلاب فاستنقلته الآلهة اتينا Athena وحملته الى كبر الآلهة زفس Zeus فجعل منه الهاً جديداً هو ديونيسس زكروس Doryssa-agreus ، لم اثنى وأوقع أشد العقاب بالمردة الآلهة وحرقتهم بنيران البرق ، ومن رماد أجسادهم خلق الإنسان ، فالإنسان إذن يشتمل على طبيعة مزدوجة أو مضاعفة . طبيعة مأخوذة من المردة ومقرها الجسد ، وطبيعة أخرى من الآله ديونيسس كان منها الروح أو النفس . والجسد فإن معرض لل موت ، والنفس أبدية لا تموت . وفي البداية الألفية أيضاً أن الروح تنتقل من جسد الى جسد وأن الجسم المحكوم عليه بالموت شيء منتقل محترق قلو ، وليس له من وظيفة إلا أن يكون جسماً مؤقتاً في هذه الدنيا للأرواح الخالدة التي تعاقب بهذا الجسد جزء لها على ما اقترفته من المعاصي . فالجسد الآن بحسب هذه الديانة عبارة عن وعاء تنزله الروح وتنحصر فيه مدة ، حتى اذا انقضت المدة خرجت منه وذهبت الى مكان آخر علوى أو سفلى وتركت الجسم جثة هامدة مصيرها التحلل والفناء ، فالفرض من حياة الإنسان في هذه الدنيا يرى فيثاغورس ، هو محاولة تحرير الروح من حبسها الجسدي حتى تستطيع الخروج منه الى عالم الأرواح السرمدي في راحة ونعيم . وقد رأيت في كثير من الكتب العربية شيئاً مفضلاً من هذا القبيل ، اذكر منها كتاباً للشيخ الأبياري اسمه كتاب « باب الفتوح لمعرفة أحوال الروح » وفيه قوله في عنوان أحد الأبواب عن الروح : « الباب الثاني في نفساتها الثانية وهي من تنزلها من عالم الأرواح الى عالم الأشباح ومر تعلقها بالبدن وكيونتها في عالم الطبيعة والحس ، ونفخها فيه بعد تخليفه الى أن تغارقه بالموت ... » وهذا شبيه شيئاً كبيراً

شيء فيه . اما الفلسفة فتبدأ من العلة الأولى ثم تعود الى استنتاج وجود هذا الكون من هذه العلة . فالدين يؤمن أولاً بوجود الأشياء قبل تحليلها ، والفلسفة تؤمن أولاً بالتحليل قبل الأشياء . فالأول مبني على الثبوت والثانية مبنية على نفي هذا الثبوت . وفي الحالتين لا يخرج رجل الدين ولا الفيلسوف عن نطاق الثنوية . بسبب وجود محور يدور عليه المجال الفكري وقطباه العلة والمحلول .

ونعود الآن بعد هذا الاستطراد الى الثنوية التي تمخضت منها الفلسفة الإبلاتية ، وهي ثنوية النفس والجسد أو الروح والجسم . فالمعروف منذ القديم أن قوام هذه الثنوية يدور حول فكرتين . الأولى أن العقل شيء روحي غير مادي أو شيء شبه الهى يسكن الجسد المادى ويبقى منفصلاً عنه . والثانية أن العقل والجسد من أصل مادي واحد كاصل الكون كله في جميع موجوداته . والفكرة الأولى اعم الفكرتين ، وتقوم عليهما معظم الأديان . والفكرة الثانية أساس النظرية المادية للوجود ، وتعتبر فكرة مارقة من الدين . والفرق بين الفكرتين أن الأولى فكرة ثنوية لأنها تقسم الإنسان قسمين متناقضين : أحدهما الجسد والثاني الروح ، في حين أن الثانية فكرة أحادية تعتبر الجسد والعقل أو الروح من أصل واحد ، وهو المادة . ويظهر أن منبع الفكرة الثنوية القائلة على ركنين منفصلين تماماً وهما العقل والمادة أو الجسد والروح هو الدين أو الدين الناشئ من التأملات في الطبيعة . وكان ظهور هذه الثنوية في الحضارة الغربية بصورة واضحة في فلسفة فيثاغورس Pythagoras الخوفي في مستهل القرن الخامس قبل الميلاد . والفلسفة الفيثاغورية نسخة منقحة عن الديانة الألفية Orphic الباطنية القائلة على عبادة الآله ديونيسس Dionysus وهو باخوس Bacchus عند الرومان ، والطبيعة الثنوية للإنسان ورد ذكرها في حكاية أسطورية تروي عن هذا الآله . فان الآله

وتعود عالمة بكل خفية
في العالمين نخرتها لم يرقع
فكانها برق تاللق بالحمى
ثم انطوى فكانه لم يلعب

فهذه الايات دليل واضح على أن النفس
والجسد شيان متضادان منفصلان وعلى أن
الروح أو النفس تنزل الى الجسد وتحل فيه
مدة ثم تنفصل عنه ، ويشير ابن سينا الى
هذا النزول أو الهبوط ويتساءل عن حكمته ،
وسنرى فيما بعد شيئاً من هذا الرأي وما
يدور حوله في كلامنا على أفلاطون وغيره .

والمهم في الأمر كله أن نلاحظ ، كما أبان
فيثاغورس من قبل ، أن الروح أو النفس
عنصر شفاف رقيق يدخل في موضع كثيف
غليظ وهو الجسد أو الجسم ، وأن بقاء الروح
في الجسد عبارة عن سجن وعناء وتمب لها ،
فاذا خرجت منه خرجت حرة طليقة تغرد
كالطير ، كما يقول ابن سينا :

بكى وقد ذكرت عهداً بالحمى
بملاصع همي ولما تقلع
وتظل ساجدة على الدمين التي
درست بتكرار الرياح الأربع

اذ عاقها الشوك الكثيف وصدها
قتص من الأوج السميع المربع
حتى اذا قرب المسير من الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف النطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهنجع

وعندت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلاي شيء اهبطت من شاهق
سار الى قصر الحضيض الأوسع ؟

فالجسم إذن شيء مضر بالروح أو بالنفس ،
وكما كان الجسم ثقيلاً غليظاً كثيفاً كان ضرره

بما قلناه عن فيثاغورس . وأوضح من ذلك
شيهاً قصيدة في كتاب « وحدة العلم والدين
والفلسفة » مؤلفه السيد محمد أبو الفيض
المتوفى يقال أنها وجدت عند رأس الإمام الغزالي
وفيها :

قل لآخواني راوني ميتاً
فيكوني ورثوا لي حزناً
لاظنوني بأنسي ميت
ليس ذلك الميت والله أنا
أنا في العصور وهذا جسدي
كان يتيهي وقميصي زمناً
أنا مصفور وهذا قميصي
طرت عنه وبقي مرهناً
كنت قبل اليوم ميتاً بينكم
فحييت وخلصت الكفناً
لاظنوا الموت موتاً أنه
لحياة وهو غايات المني
لا ترعكم هجمة الموت فما
هو الا نقلة من ها هنا
قاظلموا الأنفس من أجسادها
فترون الحق حقاً يثنا

ولا ادري مبلغ صحة هذه الايات ، ولكنها
واضحة المعنى ، لا تختلف في كثير من الآراء
الفلسفية التي ذكرناها عن النفس والجسد أو
الروح والجسم . وهي تذكرنا بقصيدة
مشهورة ثانية منسوبة الى الرئيس ابن سينا
الفيلسوف المشهور وتعرف أحياناً بقصيدة
الروح أو بقصيدة النفس التي مطلعها :

هبطت اليك من المكان الأربع
ورقباء ذات تمزز وتمنع
ان كان أعظمها الله الحكمة
طويت من القدر اللبيب الأروع
وهبوطها ان كان غريبة لازب
لتكون سامعة بمالم تسمع

مينا والأفلاطونية المحلثة ، وتخرج منه حرة طليقة لتعود إلى عالم الأرواح . فالامر موت في حياة أو حياة في موت ، كما قال أوريبديس Buripides الكلب المسرحي الإغريقي : « من يرى أن كانت الحياة ليست مولا أو الموت حياة » .

ويرامى لي أن عدم تفريقنا بين النفس والروح قد يؤدي إلى شيء من التشويش في ذهن القاريء . فإن النفس تختلف عن الروح ، وفكرة الروح كانت متأخرة بالنسبة إلى النفس . وفي التعريفات للجرجاني أن النفس هي الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية ، وسماها الحكيم بالروح الحيوانية ، فهو جوهر مشرق للبدن ، فعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه وأما وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه . هذا ما قاله صاحب التعريفات . وقد قسم العرب والمسلمون النفس ثلاثة أقسام ، كما قسمها أرسطو ، وهي (١) النفس النباتي و (٢) النفس الحيواني و (٣) النفس الناطقة . أما الروح فقد اختلف العرب والمسلمون في تفسيرها على أقوال عديدة قيل إنها بلغت نحو مائة قول . ويقول أبو البقاء في الكليات أن الروح هي الريح المتردد في مخلوق البدن ومنافذه . وهو اسم أيضا للجزء الذي تحصل به الحياة واستجلاب المنافع واستدفاع المضار . وعلى كل فإن هذه الأقوال ، كما يظهر ، خفية الدلالة فيها ليس كثير ، فلا يستطيع احدا استشفاف الفرق ولو قليلا ، بين النفس والروح . وكذا أفلاطون لمه أول من فرق بين هذه وتلك ، فجعل الروح أقرب إلى التسامي وجعل النفس أقرب إلى البدن لو الجسد . وبذلك فإنه لم يكف باستبدال الجسم على اعتبار أنه مادي بـل استرذل النفس أيضا لأنها تمثل الشهوات والتميزات الحسية التي هي قائمة على البدن . فالنفس هي مجموع الشهوات والفرائض والاحساسات الأولية ، وهذه كلها جسمية بدنية ، ومن هنا كانت للنفس أقرب إلى البدن . في حين أن الروح شيء جوهري سماوي علوي

على الروح أيثر واحد . فيجب إذن تخفيف هذا الضرر ما أمكن وذلك عن طريق أمثلة الجسد وقهر شهواته وكبت رغباته . وهذا هو الأصل في فكرة التقيف والزهد عند فيثاغورس وأتباعه ، ولعل من أهم أتباعه وأتباع جميعات الفيثاغوريين السرية أخوان الصفا . وانتشرت فكرة الزهد والتسكك بعد فيثاغورس بين المسيحيين بصورة خاصة . وسنأتي على ذكر هذه الفكرة قريبا .

ونلاحظ هنا أن الانسان لم يكف بالتنوية القائمة بين الحياة والموت بل أنه اتخذ تنوية أخرى قائمة على التناقض بين الجسد أو الجسم والنفس أو الروح . وانتقل من هذه التنوية إلى فكرة مهمة جداً وهي أنه لا يصير النفس أو الروح شيئاً خارجياً ليس له العلاقة مؤقتة في الجسد ، ولذلك فإن هذا الشيء الروحاني لا يثار بتأثيرات الجسد وإنما يكون مستقلاً خارجاً عنها . وهذا كان تمهيداً لفكرتين تأتيتين على غاية عظيمة من الأهمية وهما : خلود الروح وانتقالها بالتناسخ من جسد إلى جسد . ومعنى ذلك ، من حيث خلود الروح ، أن الروح هو العنصر الأصيل يبقى كما هو لا يتغير ولا يتبدل ويلوم دوماً أبدياً ، على رأي فلاسفة اليونان القدماء مثل هراكليتس Heraclitus ، ثم لما جاءه أفلاطون بعد فيثاغورس الإيلياي نقل النفس أو الروح نقلة أخرى فأخرجها من عالم المادة ، واعتبر العالم المادي عالم الشر . ومن هنا جاءت الفكرة الجديدة بأن النفس أو الروح مقرها السماء تعود إليها بعد ارتباطها بالجسد وتكون فيها قبل هذا الارتباط ، وأن الجسد مرده إلى التراب أو إلى الأرض . وفصل هذه التنوية إلى أوضح صورها حينما يرتفع مقام الروح وينحط مقام الجسد ويصبح مضط الاغراض والتكروه لخصاسته وسقاطته بالنسبة إلى الروح . وهنا يصبح الجسد سجيناً للروح في أثناء الحياة ، ولا يسع الروح في هذه الحالة إلا أن تسعى للفرار من هذا السجن . فهي تأتي إليه مرغمة ، على شكل ورقاق في رائى ابن

الهي . وما تجدر ملاحظته هنا أن اشتقاق النفس والروح من أصل واحد وهو بمعنى الهواء الذي يخرج من الفم وهو النفس ، أو الذي يتحرك في الخارج وهو الريح . ولا نريد أن نخوض في هذا البحث لأنه طويل ، ويؤدي بنا إلى الدخول في أبحاث دينية نحن في غنى عنها من أجل هذا المقال .

والصوفية بصورة عامة تقوم على أساس الشد والتوتر بين الإنسان في حياته المادية والإنسان في حياته الروحية للاتصال بالحضرة الالهية . وهي ثنوية من حيث أنها تعترف بوجود خالق من جهة ومخلوق من جهة أخرى . فهي تسمى إلى التقريب بين الطرفين ، بحيث تتلاشى المسافة بينهما ، ويصبح الإنسان والله شيئاً واحداً ، في النهاية عند أقصى الدرجات . وتختلف بعض الأديان كاليهودية والإسلام مثلاً عن الصوفية هذه ، لأن بعض الأديان تسمى إلى إبقاء المسافة بعيدة بين الخالق والمخلوق . كما أنها ، كالإسلام مثلاً ، تعطى الجسم حقه وتعطي الروح حقه ، ولا تحرم الجسم من أجل الروح ، بل تعدل بين الطرفين . ولم يكن الزهد بمعناه الصوفي ولا التمسك بمعناه الهندى من أساسات الإسلام ، على ما أعلم ، ولكنهما من جملة ما اصطفت به حياة عدد من المسلمين بتأثير آراء دينية أكثرها من محصولات البلاد المجاورة أو الشعوب التي خالطها العرب والمسلمون .

وانزهد في معناه الصوفي راجع إلى الأصل الغرب إلى الثنوية الفيثاغورية القائمة على الفرق بين الروح والجسد ، وعلى أمانة الجسد حتى تسلم الروح وتخرج من سجنها إلى مقرها الأعلى . وكان هذا الاتجاه عاماً في الصالحين الإفريقي والروماني ، وغالباً على الفلسفة والدين ابتداء من العصر الأول قبل الميلاد . وكانت الثنوية الإغريقية والشرقية في الفضل بين الجسد والروح منتشرة انتشاراً واسعاً ، بل كانت الفكرة السائدة التي استحوذت على زعماء الفلسفة والدين ، أمثال فيلو Philo

الاسكندري وأفلاطون ، حتى أن بولس الرسول اعتمد ثنوية جديدة وهي ثنوية اللحم والروح أو ثنوية الطبيعة البشرية والطبيعة الالهية . وقل أن يجد الباحث فكرة دينية أو اجتماعية واحدة في الحياة الإغريقية الرومانية لم تكن مغفورة بالفكرة الثنوية . وكان دخول الفكرة الثنوية إلى بلاد الإفرق على يد الفيلسوف انكساغورس Anaxagoras وكان هذا

الفيلسوف قد امرض من الفكرة الأحادية Monism في الفلسفة الإغريقية القديمة وفصل بين الروح والمادة وأوجد ثنوية فلسفية تفرعت في أيام فيثاغورس ثم في أيام أفلاطون . وسنأتي على ذكر ذلك فيما بعد . وجاءت الثنوية الأخلاقية من الشرق عن طريق الفصل بين النور والظلمة وبين الشر والخير وبين الحق والباطل ، ثم امتزجت هذه بالميتافيزيقية الإغريقية ، ونجم عن هذه الثنوية الأخلاقية فكرة الزهد القائمة على الفصل بين الأشياء الروحانية واعتبارها بأنها متناقضة متضادة لا يمكن الجمع بينها . ولذلك فإن الإنسان إذا اختار الأشياء الروحية فهو لا يستطيع أن يجمع معها الأشياء الطبيعية . فهو ملزم بهذا الاختيار إلى نيل الدنيا من جهة وإلى إمامة الجسم وقهره من جهة أخرى . وفكرة الخطيئة ، ولا سيما في الدين المسيحي ، ارتبطت بالجسد ، وصار الجسد يُعتبر مصدر الآثام وسبب الخطايا ، فلا بد من إزالته وإماتته حتى تموت فيه الشهوات الحسية ، وحتى تنجو الروح من التلوث ، وتبقى نقية صالحة للعودة إلى المقام الروحاني الأعلى . فالنظرة في هذا التفكير لا تعتبر أن الإنسان وحدة متكاملة من الجسم والروح ، بل تعتبره روحاً تعيش مدة محدودة في نطاق الجسم . ومن هنا ، كما قلنا ، جاءت فكرة الزهد من قديم الزمان في الديانات الشرقية وطفئت في زمن من الأزمان على أجزاء من المسيحية ، حتى ظهر بين المسيحيين زهاد متفالون في الزهد مثل سيمان العمودي ، بل إن كل فرقة دينية مارقة من الفرق المسيحية الأولى كانت تؤمن بهذا الزهد الثنوي ، وأهم

سلطة النفس لأنها أقرب إلى الفساد منها إلى الصلاح . ولكن فيثاغورس ، في الحقيقة ، لم يوضح تماماً الفرق في علاقة العقل بالنفس من جهة وعلاقته بالجسم من جهة أخرى . ثم انتقل الأمر بفيثاغورس حتى أوجد ثنوية جديدة تقوم على المادة أولاً وعلى الصورة ثانياً . والظاهر أن الذي أوحى إليه بهذه الفكرة الثنوية هو اكتشاف الإيقاع الموسيقي وكيف أنه مضبوط بمقاييس رياضية أو حسابية بصرف النظر عن مادية الأوتار التي تكون في الآلة الموسيقية . فهذا الإيقاع في رأيه شيء يفوق الحس ومنفصل عن المادة ، كما أن الروح شيء يفوق الحس ومنفصل عن المادة . وقد لعبت فكرة الثنوية بين المادة والصورة دوراً مهماً في فلسفة أفلاطون وأرسطو . بل وفي جميع الفلسفة الغربية . فان افلاطون كان يرى رأى فيثاغورس في أن الجسم البشري يؤوي روحاً خالدة أبدية كثرية غير مادية ، وكان يعتقد بانتقال الأرواح من جسم إلى جسم . ويدل على ذلك إبراهيم فلسفي ، وتابع فيثاغورس أيضاً على رأيه ورأى الفينغوريين من بعده في أن الروح تبعث في الآخرة وتحاسب على ما أسلفته من أعمال حسنة أو قبيحة في الدنيا ، وتعاقب إذا كانت خاطئة خالدة بإعادتها إلى جسم آخر عذاباً لها ، على طريقة التناسخ أو التقمص . ونظرة أفلاطون إلى الإنسان هذه قادته إلى ثنوية أخرى وهي أن ما يتعلق بالجسم ويقاربه ككل شيء في الدنيا ، خسيس متحقّر بالنسبة إلى عالم الأرواح أو عالم المثال ، ولذلك كان أفلاطون يحقّر العلوم العملية القائمة على الاختبار والمراقبة ومن جعلها العلوم الطبيعية ، وأعتبر أن العلوم التي تستحق العناية هي العلوم النظرية الفلسفية التي تكون أصنى ولرق كلما ابتعدت عن عالم المادة . ومن تطبيقاته لهذه الفكرة أنه جعل الفلاسفة في جمهوريته في أعلى الراتب وجعل المحاربين والعمال في مرتبتين دينيين . وأدت هذه الفكرة أيضاً لأفلاطون إلى أن يقول بأن واجب الإنسان في هذه الحياة أن يحقّر الدنيا وما إليها وأن يعمل في سبيل الآخرة .

هذه الفرق فرقة أصحاب المعرفة أو الأدريين Gnostic والدوسيتيين Docetist وفرقة ماركيون Marcion والثنائين Montanist والماتويين Manicheans .

وكان من أسباب انتشار الزهد والرهانية في كثير من الأزمان انتشار الفوضى في الحكم وفقدان الأمن ، مما كان يدفع الناس إلى التقليل من مسؤوليتهم في هذه الحياة ومن جعلت مسؤولية الزواج وولادة الأولاد . فكان الرجال يمدون إلى التبتل وإلى عدم تخليف أبناء أو بنات ، حتى لا يلاقي هؤلاء الأولاد من التنبؤ والشقاء ما كان يلاقيه آبائهم . ولعل إباحة العلاء المحرم في الزمان الذي كان يعيش فيه مثال على هذا الاتجاه الفكري الاجتماعي . وعبر عن ذلك بقوله مثلاً :

تعس كلها الحياة فمسا
أحبب إلا من راقب في ازدياد

ويقوله عن وجوده في هذه الحياة وأمنائه من تخليف الأولاد ،

هذا جناء إبسي علي
ومسا جيت على أحسد
ويقوله :

يشقى الوليد ويشقى والداه به
ونفاذ من لم يولد عقله ولد

وأقواله في ذلك كثيرة منشورة في اللزوميات . كما أن له أقوالاً عديدة في الجسم والروح لا تعد كثيراً عما شرحناه آنفاً ..

فنظرية فيثاغورس إذن تقوم على التمييز بين الروح والجسد وعلى تخليص الروح من سجنها المادي لتلتحق بعالم المثال ، وهذا يستلزم أن يكون الجسم في حال الحياة تحت سلطة العقل لأنه هو المدير ، وليس تحت

ومع أن الفيلسوفين في تقسيمهم الكائنات إلى عالم المادة وعالم الصورة واتخاذهم العدد أو الرياضيات النظرية آلة وأداة لمعرفة الصورة على حقيقتها ، فإن أفلاطون ، وكان تلميذاً لهم ، نظر إلى الصورة من وجهة أخرى غير رياضية ، ولو أنه كان معروفاً بأنه رياضي قبل كل شيء في الأصل ، واعتبر أن المنطق الاستنتاجي هو الآلة أو الأداة الفعالة لذلك . وكان سقراط ، من أجل معرفة الشيء على حقيقته ، يلجأ أولاً إلى طريقة السؤال والجواب ثم إلى وضع تعريف دقيق لبعض المفاهيم العامة ، مثل الجمال والعدالة والفضيلة وما إلى ذلك . وصار أفلاطون على هذا السنن ، ولكنه رأى أن التعريف لا يعطي معنى دقيقاً ، ولابد من أن يكون لكل مفهوم عام كالجمال مثلاً صورة قائمة بذاتها كالثال أو التمثال تكون جامعة لماتبي الجمال جميعها وجميع صور الأشياء الجميلة مشتقة منها . فالمفهوم العام ، كالجمال ، متجسم في الصورة الذهنية التي تصورها ، وليست هذه الصور مجرد خيال موجود في الدهن فقط بل هي موجودة في داخل الدهن وخارجة مما . أي أن الجمال صورة لها حقيقة وجودية خارج الدهن ، كالأشياء المادية الأخرى التي ننسب بها ، ولكن بفارق عظيم ، وهي أن الأشياء المادية توجد في العالم الدنيوي المادي والصور توجد في عالم ميتافيزيقي فيما وراء الطبيعة ، ولا تعتمد في وجودها على الدهن ، وإنما يدركها الدهن من طريق الفكر أو الكشف . وهذا هو أساس العلم عند أفلاطون . أي أن العلم هو معرفة هذه المفاهيم العامة ، وليس فقط معرفة الأشياء المفردة ، أو هو ، كما يقول العرب ، معرفة الكليات وليس فقط معرفة الجزئيات ، وفي رأيه أيضاً أن معرفة الجزئيات وحدها عام غير صحيح ، لأن هذه الجزئيات ما هي إلا أجزاء مقطعة لا يربط بينها رابط ، واحساسات مبنية على الفلظ .

وكيف توصل أفلاطون إلى نظريته المعروفة بنظرية الصور أو نظرية التمثال ؟ ذكرنا قبل قليل أنه توصل إليها عن طريق المنطق ومع أن الفيلسوفين في تقسيمهم الكائنات إلى عالم المادة وعالم الصورة واتخاذهم العدد أو الرياضيات النظرية آلة وأداة لمعرفة الصورة على حقيقتها ، فإن أفلاطون ، وكان تلميذاً لهم ، نظر إلى الصورة من وجهة أخرى غير رياضية ، ولو أنه كان معروفاً بأنه رياضي قبل كل شيء في الأصل ، واعتبر أن المنطق الاستنتاجي هو الآلة أو الأداة الفعالة لذلك . وكان سقراط ، من أجل معرفة الشيء على حقيقته ، يلجأ أولاً إلى طريقة السؤال والجواب ثم إلى وضع تعريف دقيق لبعض المفاهيم العامة ، مثل الجمال والعدالة والفضيلة وما إلى ذلك . وصار أفلاطون على هذا السنن ، ولكنه رأى أن التعريف لا يعطي معنى دقيقاً ، ولابد من أن يكون لكل مفهوم عام كالجمال مثلاً صورة قائمة بذاتها كالثال أو التمثال تكون جامعة لماتبي الجمال جميعها وجميع صور الأشياء الجميلة مشتقة منها . فالمفهوم العام ، كالجمال ، متجسم في الصورة الذهنية التي تصورها ، وليست هذه الصور مجرد خيال موجود في الدهن فقط بل هي موجودة في داخل الدهن وخارجة مما . أي أن الجمال صورة لها حقيقة وجودية خارج الدهن ، كالأشياء المادية الأخرى التي ننسب بها ، ولكن بفارق عظيم ، وهي أن الأشياء المادية توجد في العالم الدنيوي المادي والصور توجد في عالم ميتافيزيقي فيما وراء الطبيعة ، ولا تعتمد في وجودها على الدهن ، وإنما يدركها الدهن من طريق الفكر أو الكشف . وهذا هو أساس العلم عند أفلاطون . أي أن العلم هو معرفة هذه المفاهيم العامة ، وليس فقط معرفة الأشياء المفردة ، أو هو ، كما يقول العرب ، معرفة الكليات وليس فقط معرفة الجزئيات ، وفي رأيه أيضاً أن معرفة الجزئيات وحدها عام غير صحيح ، لأن هذه الجزئيات ما هي إلا أجزاء مقطعة لا يربط بينها رابط ، واحساسات مبنية على الفلظ .

ليست هي التي تبتئنا بهذا التشابه ، لأن التشابه مبني على المقايسة والمقايسة لا تكون إلا في الدهن ، فان صورة الجمال لا بد أن تكون ماثلة في الدهن حتى يمكن اجراء المقايسة وإدراك التشابه ، وتكون صورة الجمال هذه في الدهن بمثابة معيار ثابت تقاس به الأشياء الجميلة ، كما تقاس المسافات مثلاً بالتر أو الزوايا بالنقطة . ولكن إذا كان هذا المعيار موجوداً في الدهن ، فقد يكون من قبيل الخيال ، إذن لم يكن له وجود في الخارج ، كما سبق وذكرنا من قبل ، وحتى يكون الجمال حقيقة واقعة يجب أن لا يكون في الدهن فقط ، بل يجب أن يكون موجوداً بالفعل في خارج الدهن ، ولهذا فان الجمال ليس مجرد صورة ذهنية فحسب ، بل هو شيء حقيقي موجود فعلاً ، والصورة التي في الدهن ماهي إلا نسخة عن هذا الشيء الحقيقي . فهذا الجمال موجود قائم بذاته ، وهو شيء متميز عن الأشياء الجميلة . ويجري هذا الأسلوب من التفكير المنطقي على المفاهيم الأخرى كالخيرية والعدالة والفضيلة واللباس وما شابه ذلك . فهذه مفاهيم لها وجود حقيقي كوجود الأشياء المادية ، وقد أطلق أفلاطون على هذه المفاهيم اسم « الصور » Ideas . ومعنى ذلك ، في فلسفة أفلاطون ، أن الأشياء المادية التي نحس بها ونعرفها في العالم المادي ماهي إلا مظاهر أو نسخ من الصور الحقيقية التي هي أمهات كل شيء . وهنا ينقسم الوجود إلى قسمين : عالم مثلي وعالم علوي فالأول عالم الظواهر والخيالات والثاني عالم الحقيقة والثبات . وقد يخطر بالبال أن في قوله تعالى : « وعنده أم الكتاب » إشارة إلى أن الحقائق الثابتة التي تنسلخ عنها الصور المحسوسة في الدنيا هي في العالم الروحي . ومن هنا قد يُفسر معنى كون القرآن الكريم من كلام الله أصلاً . وهذا على سبيل التشبيه فقط .

ولكن ماهي الصفات الخاصة لهذه الصور التي يراها أفلاطون في فلسفته ؟ هذه الصور هي أولاً : جواهر أو أميان ، والاميان هي

واحدة بمفردها إذن ليست هي الشجرة الحقيقية ، وليست من الحقيقة في شيء ، إذانها ليست بذات حقيقية ، لأن الشيء الحقيقي هو المفهوم العقلي المجرد للشجرة وللشجر بصورة عامة . وعلى هذا فان أفلاطون يفكر على طرق ثنوية متعددة ، منها لريقة الجزئيات والكليات ، ومنها الحس العقل ، ومنها الصادق والكاذب ، ومنها الحقيقي والوهمي ، ومنها المفرد والجامع إلى خره : ولهذه الأفكار أثر بعيد في الفلسفة لغربية على ممر العصور ، وسنشير إلى ذلك ثله في حينه .

ولننظر الآن إلى الثنوية الأفلاطونية من ناحية أخرى باستعمال مثال آخر . لنأخذ مثلاً كلمة من الكلمات المنوية العامة ، كالفضيلة والجمال والحق والعدالة ، ولنفترض أن أحداً سألنا : « ما الجمال ؟ » فماذا يكون الجواب عادة ؟ لأشك أننا نحاول في جوابنا أولاً أن ننسب مثلاً إلى امرأة جميلة أو إلى وردة جميلة أو إلى طائر جميل ، ونقول : هذا هو الجمال . ولكن هذا الجواب لا يكفي ولا يعني يفرض السؤال ، لأن جوابنا إنما يعطي أمثلة مختلفة على الجمال ولا يعطينا حقيقة عن الجمال نفسه أو عن ذات الجمال . فالجواب الذي أعطيناه يعطي أشياء جميلة متفرقة ، ولا يعطينا تلك الصفة الجامعة لهذه الأشياء المختلفة . فإذا كان الجمال هو المرأة الجميلة ، فالمرأة الجميلة ليست وردة ، ولا أن الوردة طائر جميل . فلا بد إذن ، مع هذا الاختلاف ، أن يكون الجمال صفة أخرى عامة لهذه الأشياء الجميلة . فما هي هذه الصفة ؟ هذا هو السؤال . وقد يخطر بالبال عند هذا السؤال أن نقول أنه لا يوجد شيء يقال له « جمال » وإنما توجد أشياء جميلة فقط ، أو قد توجد جمالات مختلفة ، وكل جمال منها مستقر في شيء جميل ، ولكن بما أننا ، مع اختلاف الجمالات ، نستعمل كلمة واحدة تجمع بينها جميعاً ، فلا بد أننا نقاسي بينها فنجد شيئاً شاملاً لها . ولما كُتبت أميتنا واحساناتنا

أشياء مادية . فالشيء المادى له خواص كالقساوة واللعمان والتقل وما الى ذلك . وهذه الخواص غير مستقلة عن جوهر الشيء ، بل ان الجوهر هو الأساس وهذه أعراض ، فإذا كان لهذه الأعراض حقيقة فالفضل في ذلك الى الجوهر ، والجوهر في العرف الفلسفي هو الذى يكون دائماً بذاته لا يحتاج الى ذات أخرى ، ولا يحتاج الى أن تكون حقيقته مستمدة من شيء خارجه . فهو موجود بنفسه قائم بذاته . والخلاف بين الماديين والمثاليين يلقى بعض الضوء على هذا الفرق الفلسفي .

خامساً : هذه الصور الكلية ثابتة لا تقبل التغير ، وباقية ليست عرضة للفناء ، وهي بهذا شبيهة بالتعريفات ، لأن التعريف يبقى على ما هو عليه ، حتى يكون وصفاً كلياً جامعاً لمجزيئات والأفراد التى تنضوي تحته . وهي أيضاً شبيهة بالقياس أو المقياس ، كالدرع أو المتر أو الرطل . فان الدرع القياسي مثلاً لا يجوز له أن يتغير ، إذ لو أنه تغير لما بقي شيء تستند اليه قياساتنا ، ولكان الدرع اليوم خلاف الدرع أمس أو غداً ، فالصورة الكلية للجمال ثابتة بافية ، في حين أن الأشياء الجميلة تأتي الى الوجود وتزول ، ولا يبقى إلا الجمال الواحد .

سادساً : الصور الكلية هي جواهر جميع الأشياء ، ولا تقوم هذه الأشياء إلا بها . فصورة الإنسان الواحد الكلية هي خلاصة ما يشتمل عليه كل إنسان من جوهر الإنسانية ، ولو اختلف الناس في لون شعرهم ، أو لون بشرتهم أو شكل رؤوسهم أو أجسامهم أو هيئة وجوههم . فجوهر الإنسانية واحد .

سابعاً : كل صورة كلية مثال للكمال ، لا يعثرها نقص أو عيب . فالإنسان الكامل صورة مثالية جامعة ، وأفراد الناس نسخ مختلفة عن الصورة الأم ، وتختلف هذه النسخ في قربها أو بعدها عن الأصل من حيث الكمال والتمام .

ثامناً : الصور الكلية غير محدودة بزمان

وأشياء مادية . فالشيء المادى له خواص كالقساوة واللعمان والتقل وما الى ذلك . وهذه الخواص غير مستقلة عن جوهر الشيء ، بل ان الجوهر هو الأساس وهذه أعراض ، فإذا كان لهذه الأعراض حقيقة فالفضل في ذلك الى الجوهر ، والجوهر في العرف الفلسفي هو الذى يكون دائماً بذاته لا يحتاج الى ذات أخرى ، ولا يحتاج الى أن تكون حقيقته مستمدة من شيء خارجه . فهو موجود بنفسه قائم بذاته . والخلاف بين الماديين والمثاليين يلقى بعض الضوء على هذا الفرق الفلسفي .

ثانياً : الصور تكون كلية عامة ، وكل صورة ليست جزئية . فالشجرة في صورتها الكلية ليست هذه الشجرة أو تلك ، بل هي المفهوم الشامل الذى ينطبق على كل شجرة ، أى هي الشجرة الجامعة ، ولهذا السبب أطلق الفلاسفة على هذه المفاهيم أو الصور الكلية اسم « الجوامع » .

ثالثاً : الصور ليست أشياء ، بل هي أفكار . فلا يوجد شيء ذاتي يعرف بأنه الشجرة الجامعة ، ولو وجد هذا الشيء فعلاً لعرفنا بوجوده في مكان ما ، وحينئذ لا يصبح هذا الشيء جامعاً بل يكون من جملة الجزئيات أو مفردات الموجودات . وفي تولنا ان الصور عبارة عن أفكار ، يجب ان نتحاشى الوقوع في غلطتين ، الفظة الأولى أن نلظ أنها أفكار شخص معين أو اشخاص معينين . والفظة الثانية أن نلظ أن هذه الأفكار مودمة في ذهن سماوى كالذهن الالهي . نعم ان مفهوماتنا التي نتحصل في المهن نسخة من الصور الجامعة ، ولكنها لا تلتبس مطلقاً بهذه الصور . والتماسها بها شبيه بالتماس صورة الجبل في ذهن الجبل الحقيقي خارج ذهن . وهذا كما لا يخفى مناف للمثل ، لأن الجبل الحقيقي المادى شيء والصورة في ذهن شيء آخر .

رابعاً : كل صورة كلية أو جامعة وحيدة

اقترحها لإصلاح حال المجتمع الإفريقي في ذلك الوقت .

ثالث عشر : إن آراء أفلاطون ونظريته في الصور وتقسيمه المعرفة قسمين : قسم ظاهري وقسم حقيقي كان لها أكبر التأثير في الفلسفة منذ ذلك الحين ، وقد وصف الفيلسوف الإنجليزي وايتهد Whitehead هذا التأثير بقوله : إن الفلسفة بعد أفلاطون كانت عبارة عن تعليقات على فلسفته .

ويخرج المرء من دراسة نظرية أفلاطون في الصور بأن مصدر المعرفة في الحياة على نوعين : الأول المدركات الحسية عن طريق الحواس والثاني المفاهيم العامة عن طريق العقل ، وهنا ، كما لا يخفى ، تنوية ظاهرة أساسها تقسيم الإنسان في كيانه قسمين : الروح والجسد ، فالعقل من طرف الروح والاحساس من طرف الجسد ، ومجال العقل كالسفن في استعمال الحجة والمنطق لاستخراج الأحكام الكلية أو في النهاية للوصول إلى الصورة ، ومجال الاحساس استعمال حواس البنين لادراك الأشياء المادية الحسية ، فالمحسوسات في رأيه موهومة لا حقيقة لها ، وليس لها نصيب من الحقيقة إلا بقدر ما تعويه من صفات مكونة في الصور ، وهذا يذكرنا بجواب مشهور في القرون الوسطى ، فقد سئل أحدهم : « لماذا يجلب الأفيون النوم ؟ » وكان الجواب : لأن في الأفيون سر النوم ، وهذا شبيه بالتعريفات السدورية ، فالمثلث في الهندسة يسمى مثلثاً لأن له ثلاثة أضلاع أو ثلاث زوايا ، وعند التعريف تقول : المثلث شكل هندسي له ثلاثة أضلاع أو ثلاث زوايا ، والصورة هي الحقيقة والدوات المطلقة ، كما قلنا عنها فيما سبق ، والمحسوسات جزئية ، في حين أن الصور كليات ، والمحسوسات ليس لها ثبات بمرورها في ضرورة مستديمة في حين أن الصور هي في كينونة ذاتية ثابتة . وقد كان لهذه الأفكار من وهمة الأشياء المكونة بالحواس نتيجة ضلولة بمقام العقل ، حملت

أو مكان ، إذ أنها لو وجدت في مكان ما ، لا يمكن العثور عليها وحينئذ تصبح من الجزئيات لا من الكليات .

رابعاً : الصور الكلية لا تترك إلا بالعقل ، لأن المفهوم لا شيء لا يتحصل في اللسان إلا عن طريق الاستقراء المنطقي . وهذا دليل على أن أفلاطون يؤلي العقل الفكر المرتبة الأولى في منظومته الفلسفية ، ولا يرى أن المفاهيم الكلية تأتي من طريق الاستقراء .

خامساً : الصور الكلية مطابقة للأعداد في نظرية فيثاغورس . ويظهر أن أفلاطون لأم بين نظريته في الصور ونظرية فيثاغورس في الأعداد ، فجعل الصور هي والأعداد واحدة ، وكان هذا التحول في أواخر حياة أفلاطون ، كما ذكر أرسطو .

سادس عشر : يستفاد من نظرية أفلاطون في الصور أن العالم المادي الذي نعيش فيه ونعرفه عن طريق الحس والتجربة عالم موهوم باطل ، لأنه نسخة من الحقائق الخالدة الكلية ، والنسخة يعتبرها المسخ والتخفيف والتبديل . ومن هنا كان أفلاطون ينظر إلى العالم العملي أو العلم الطبيعي نظرة منحلة ، ويرى أن متابعة تحصيل هذا العلم ما هو إلا جمع لمعلومات ليست مما يعتمد عليه اعتماداً كلياً .

سابع عشر : اعتبر أفلاطون أن الأشياء المحسوسة ، كما ذكرنا ، نسخة غير صحيحة عن الصور الجامعة الكلية ، ووصف هذه الأشياء من طريق اللغة يزيد في بعدها عن الحقيقة ، وتكون أبعد ما تكون عن الحقيقة إذا وصفت وصفاً شعرياً ، لأن الشعر يستعمل الجاز والاستمارة والتشبيه وهذه تشبه الوصف من المؤلف الحقيقي ، بل تكذب في أغلب الأحيان لإحداث الأثر التخيالي المطلوب . فهو يرى أن الشاعرين كاذب بهذا التشبيه ، ولذلك فإنه يفي الشعراء عن جمهوريته التي

يؤدي الا الى اوهام وباطيل . ومن هنا أيضاً كان الاختلاف بينه وبين تلميذه أرسطو ، ليس في هذا الموضوع وحده بل في أكثر الموضوعات ، مما أوحى الى بعض الفلاسفة أن يقول عن أرسطو انه لم يكن له هم الا ابطال جميع ما أتى به استأذه أفلاطون . ثم ان أرسطو نفسه كان يقول من نظرية أفلاطون في الصور انها ليست جديدة ، وانما هي مستمدة من ثلاثة مصادر : من الفلاسفة الإليائيين ، ومن هيراكليتس ومن سقراط Socrates . واخذ من هيراكليتس فكرة الصيرورة الشاملة وعبر عنها بالعالم الحسي . واخذ من الإليائيين فكرة الذاتية المطلقة Absolute being . واخذ من سقراط فكرة المفومات ، وجمع هذه كلها واستخرج منها نظريته في الصور . وقد أراد بذلك أن يحدد حلاً للتضارب القائم بين فلاسفة اليونان حول وجود أساس ثابت للكائنات في هذا العالم . أم أن هذه الكائنات لا تثبت على حال . وبدلاً من أن يجعل الأشياء ثابتة بوجود أساس أو منغير ثابت تقوم عليه الأشياء ، كالدارة مثلاً في الأجسام المادية أو كالتضلية في الأجسام العضوية ، وان يجعل هذا الأساس substratum موجوداً في هذا العالم الحسي ، فإنه أقر بوجود أساس للأشياء ، ولكنه جعل هذا الأساس وهو الصورة موجوداً في عالم حلوى . فالأشياء المحوسة تكون حقيقية بقدر ما تشتمل عليه من تلك الصور العلوية . والكرمي مثلاً لا يكون كرمياً قريباً أو بعيداً من الحقيقة الا بقدر ما يحتويه من الصورة المثلى للكرمي بكثير أو قليل . فالأشياء إذن نسخ للحقيقة تختلف في قربها وبعدها من صورها المثالية . فالصور إذن مجردة من الحس منفصلة عنه ، ولكنها في الوقت نفسه مندمجة في الحس متصلة فيه . والصور أولية أبدية ، بحيث أنها تبقى موجودة حتى ولو لم يبق شيء ، وبحيث انها كانت موجودة قبل وجود الأشياء . فالإنسان مثلاً له صوته العلوية ، وهذه الصورة كانت

مبدأ من الفلاسفة على الحظ من مقام العقل واحداث الرتبة في صحة احكامه ، كما جرى على يد الفيلسوف البريطاني باركلي Berkeley (١٧٨٥ - ١٧٥٣) والفيلسوف الألماني كانت Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) والفيلسوف الفرنسي بيرجسون Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) وغيرهم . وسنأتي على ذكر ذلك بالتفصيل .

ولأفلاطون تقسيم آخر للأشياء . وهو أن الأشياء تتراوح بين ذاتية ثابتة Being أو ذاتية متغيرة أو متطورة Becoming . وهذا الموضوع موضوع الثبات والتغير ، من أقدم الموضوعات في الفلسفة اليونانية . فان الفلاسفة الأول كانوا يبحثون عن منصر أو جوهر أساسي تقوم عليه جميع الأشياء كالأهواء والنار أو العناصر الأربعة ، ويكون هذا الجوهر ثابتاً لا يتغير ، وانما الكائنات المختلفة القائمة على هذا الأساس الواحد هي التي تتغير . وزعيم الباحثين في هذا الموضوع هو الفيلسوف هيراكليتس Heraclitus الذي تكلمنا عنه من قبل ، والذي كان يقول أن الأشياء في حالة تغير وتحول أو في ذاتية متغيرة أو في صيرورة دائمة Becoming ، ولا يرجى ثبات لأي شيء موجود في هذا الكون . واعتنق أفلاطون فكرة الصيرورة هذه ولكنه قصرها على الأشياء الحسية وقال أن الكون الحسي ليس فيه ثبات ولا بقاء ، وانما الثبات والبقاء من خصائص عالم الصور ، وكل شيء محسوس لا يكون وانما يصير . ومعنى ذلك أن أفلاطون يرى أن معرفة العالم الحسي أمر مستحيل ، اذ كيف يمكن الإنسان أن يعرف هذا العالم ما دام في تغير وتحول مستمرين من لحظة الى أخرى . ولكي تستنى معرفة هذا العالم يجب أن يكون العالم ثابتاً على الدوام ، وهذا الثبات غير موجود الا في الصور أو في عالم الصور . ومن هنا كان أفلاطون ينظر الى الدنيا نظرة احتقار واستخفاف ، ويرى أن من العبث انصباب النفس في كشف الطبيعة لأن هذا الكشف لا

والظلام ، والصعود والنزول ، والسماء والأرض ، والحرارة والبرودة ، والموت والحياة وغير ذلك . فالعالم في نظر الإنسان الأول كان ماحولاً بهذه الثنائيات التي كان يصارع بعضها بعضاً ، وكان هو في بؤرة هذا الصراع ، أو كان هو المحور الذي يدور عليه الكون ، بمعنى أنه كان في نهاية من هذا المحور والطبيعة في النهاية الأخرى . ثم جرى على هذا الارتباط المحوري انشعاب وانقسام ، فكانت الشعبة الداخلية النازلة محوراً جديداً بين النفس والجسد أو بين الجسد والروح ، وكانت الشعبة الخارجية الصاعدة محوراً جديداً بين الإنسان والخالق ، وظل المحور الأفقي قائماً بين الإنسان والطبيعة . وعلى هذه المحاور الثلاثة كانت تدور جميع التطورات في الكون ، بل كانت تدور عليها جميع التطورات التاريخية من دينية وفلسفية واجتماعية وعلمية . فعلى المحور الأفقي قامت التطورات العلمية والاجتماعية والفلسفية . وعلى المحور النازل قامت التطورات الدينية . والتفاعل بين هذه المحاور الثلاثة كان يؤدي إلى الصدام دوماً ، كما لو أن الصدام من ضرورات الحياة على وجه الأرض . وقد أشرنا آنفاً عند الكلام على هراكليتس إلى هذا الصراع والصدام ، كما أشرنا إليه عند الكلام على أمبيدوكتيس ، ومن البديهي أن تكون فكرة الصراع هذه بين المتناقضين فكسرة متصلة عند الإنسان الفطري ، وذلك لأنه كان يعاين ذلك في اختلاف طول الليل والنهار وكيف كان الليل يعدو على النهار والنهار يعدو على الليل ، وفي مطلع الشمس ومغربها ، وكيف كانت الشمس كل صباح تهزم عسكر الليل ، وفي تقلب المواسم واختلاف الرياح وسبات الحياة في الخريف والشتاء وانتشاطها في الربيع والصيف وما إلى ذلك . وجميع هذه الأشياء توحى بفكرة الصدام والصراع والنزاع . ففكرة النور الذي يغلب الظلام موجودة في الديانة الزرادشتية والديانة المزدية عند الفرس القدماء وعند فرقة الآسيتين اليهود قبل الميلاد ، وعند المصريين القدماء . ففي إحدى الأناشيد الدينية

موجودة قبل خلق الإنسان ، وستبقى موجودة بعد موته . ولذلك فإن الأشياء ، وهي موجودة ، يكون فيها شيء من الصور الشاملة ، فإذا كالروح مثلاً حينما تكون في الجسد ، فإذا فنيت هذه الأشياء ، فإن صورها لا تفنى . والإنسان إذا مات فإن صورته أو روحه ، لا تفنى . وهذا مبدأ خلود الروح . والنظرية بصورة عامة تنطوي على ثنويات متعددة كما ذكرنا ، ومن هذه الثنويات فكرة خلود الروح أو عدمه . وفكرة الحلول أو عدمه ، وفكرة أخرى كانت لا تزال غامضة وهي كون الإنسان مختبراً . أو مستمراً . وقد كانت هذه الأفكار محور جدال ونزاع طويلين في المجالين الفلسفي والديني فيما بعد ، كما سنبين ذلك بشيء من التفصيل . وأثار افلاطون فكرة مهمة أخرى وهي أن المعرفة التي يحصل عليها الإنسان في حياته عبارة من عملية تذكارية ، خلاصتها أن الروح في أثناء الحياة تذكر الأفكار ولا تخلقها . لأن الأفكار صور موجودة من الأزل . وهذه أيضاً منشأ جدال بين الفلاسفة ، وتعرف عادة بثنوية المعرفة Epistemological Dualism وموضوعها له بحث طويل . فافلاطون يرى أن المعرفة تكون بالألهام الذاتي ، وأرسطو يراها تكون من طريق الأحساس والتجربة .

وأود قبل الكلام على الثنوية في فلسفة أرسطو ومن بعده أن أتق نظرة على أصل الفكرة الثنوية عند الإنسان القديم عامة . فالإنسان في أول عهده في العيش على وجه البسيطة أخذ يدرك من احتكاكه بما حوله وتفاعله مع محيطه أنه هو طرف واحد والطبيعة طرف ثان ، وأن الطرفين متناقضان ومتعارضان . ولعل الشعور بالذات الذي نشأ في الإنسان بعد التجارب والمآنة أهم تطور في هذا الكون ، لأن الإنسان بدأ يميز بين نفسه والطبيعة ، وبين نفسه والغير ، وبين نفسه وربه ، وبين جسمه وروحه . فهذه الثنوية كانت مشغوفة بثنوية أو ثنويات أخرى ، كوجود التناقض بين الليل والنهار ، والنور

سيده فوق الجسد . والثالث في داخل العالم بين القاتون (بمعنى الوحدة أو النظام أو الطيب) والفوضى (بمعنى الكثرة أو الخبيث) .

وإذا اقتربنا في بحثنا عن الثنوية الفلسفية من أرسطو ابتعدنا قليلا عن الثنوية الدينية البسيطة ، ودخلنا في صميم المتركب الفلسفي بين الثنوية والثالية والمادية . ويستشف من ذلك أن الدين أسبق من الفلسفة وأن الفلسفة أسبق من العلم . وعلى هذا كتب الفيلسوف (Comford) كتابه « من الدين إلى الفلسفة » من تطور الفكر عند اليونان القدماء . وكانت الفلسفة منذ البداية تكون ضد الدين أحيانا ومع الدين أحيانا أخرى . وسُخرت الفلسفة في الغرب في أكثر الأحيان لدمج الأفكار الدينية كما جرى عند دي كارت وهيجل وباركلي ، حتى أن العلماء في الغرب سواء في علوم الطبيعة أو الفلك ، أنصافا إلى الحروب المذمومة من الدين مع رجال الكنيسة ، وليس أدل على هذا الانحياز من أن جميع أساتذة الفلسفة أو أكثرهم في بريطانيا والولايات المتحدة وغيرهما كانوا من رجال الدين . ولعل أكبر الفلاسفة الذين دافعوا عن الدين بطريقة غير مباشرة هو الفيلسوف الفرنسي بيرجسون (Bergson) (١٩٤١ - ١٨٥٩) ، يهديم مقام العقل وأتوالة منزلة دون منزلة الفرائز . وفلسفته مثال للثورة ضد العقل انتصاراً للدين في العصرين الآخرين بصورة خاصة . والنزاع بين الإيمان والعقل واحد من أمثلة النزاع الثنوي في العالم .

ويجدر بي في هذا المقام أن ألقى نظرة على هذا النزاع الثنوي في العالم على اعتبار أنه نزاع متأصل في طبيعة الكون - في الجساد والنبات والحيوان ، وفي الإنسان بصورة خاصة . ولكي أبين ذلك بصورة عملية أقول أنني قرأت في الآونة الأخيرة كتاباً في هذا الموضوع الشائك ، منها للتقديم ومنها للحديث . وسأتكلم على هذين . منها ٤ يتناول فيها هذا الذي نقوله عن هذا الصراع الطبيعي ، ولذا نرى

المصرية القديمة أن أعداء فرعون سيهلكون كما تهلك الحياة أوفيس Apophis في صباح السنة الجديدة . فالحياة هنا رمز إلى الظلام ، ونور الصباح في مستهل السنة الجديدة يقضي على الظلام . وفي العبادة البابلية القديمة شيء كثير من فكرة الصراع والتقلب . فاحتفالات رأس السنة رمز لتقلب الحياة على الموت . ولا ننس في هذه المناسبة أن نذكر أن قيام المسيح وصعوده رمز لتقلب على الموت . وهذه الأمثلة دليل على الثنوية الدينية الناشئة من الثنوية الطبيعية وهي الثنوية القائمة على بعض الأساطير . وهي تختلف عن الثنوية الفلسفية التي ذكرنا شيئاً منها عند الكلام على الفلسفة اليونانية ؛ وذكرنا حينئذ لحة بسيطة من الفلسفة النيشافورية ، وهي فلسفة ثنوية كفلسفة افلاطون وافلوطين ودي كارت وغيرهم . وستأتي على ذكر ذلك بشيء من التفصيل . ويستحسن عند هذا الموقع أن نقول عن فيثاغورس (Pythagoras) في القرن السادس قبل الميلاد أنه من بين فلاسفة اليونان الذين اهتموا بفكرة الصدام والصراع بين طرفين متضادين . فهو يقول أن الصراع قانون عالمي شامل وأنه يكون بين قوى متضادة تعمل من مستويين مختلفين ، أحدهما أعلى من الآخر ، وأن الفايصة من هذا الصراع هو إحلال الاستقرار والوفاق ، من طريق انقياد القوى على المستوى المنخفض إلى القوى على المستوى المرتفع . ومعنى ذلك في العلاقات الإنسانية نطلب الحاكم على المحكوم وسيطرة السيد على العبد . وقال فيثاغورس أن الصراع يجري على خطوط متوازية ثلاثة : الأول في داخل الفرد بين النفس (بمعنى الوحدة أو العقل أو الخير) والجسم (بمعنى الكثرة والهوى والشر) ، والثاني في داخل المجتمع أو الدولة بين الحياكم (بمعنى الواحد أو الطيب) والمحكوم (بمعنى الكثرة أو الخبيث) ، ويقصد بذلك هنا أن يبرر نظاماً للطبقات في المجتمع يكون الأغنياء وأصحاب الأسيلاك فيه سادة فوق العامة . كما أن الودج أو للنفس

رائحة أو طعم مختلف . وهذا ينطبق على الهواء ، فأننا لا نشعر بأن للهواء رائحة أو طعماً إلا إذا وجد ما يضافه . والطريف في هذا الباب أن كثيراً من اللغات تحوى كلمات لكل منها معنيين متضادان، وفي اللغة العربية مبحث قائم بنفسه يُعرف بالأضداد . ونحن نعرف من تجربتنا اليومية أننا لا نشعر بالجهد وببذل القوة الجسمانية إلا إذا كان أمامنا شيء نحاول دفعه أو رفعه ، فمقاومة هي التي تشعرونا بالجهد . ولو أن انساناً يسقط من طائفة مرتفعة بدون مقاومة الهواء لجسمه والاحتكاك به ، لما شعر بأنه ساقط في الهواء .

وفي التفكير المحض أيضاً نرى هذه الثنوية متجلية . خذ مثلاً قيمة التصور والتصديق في المنطق العربي . فأنك في التصور تنظر إلى الأشياء نظراً بسيطاً ولا تحكم عليها ، فإذا حكمت عليها كان ذلك تصديقاً . وهنا ثنوية واضحة بين إدراك الشيء حسيّاً فقط وإدراكه عقليّاً ومنطقيّاً . ثم أن الانسان مقسم بين (١) حقائق و (٢) اعتقادات . أو هو مقسم بين (٣) العقل الظاهر و (٤) العقل الباطن . وأكثر من ذلك أنه في حياته محصور بين عدة أزواج من التفاعلات ، كاللذة والألم ، والحب والكراهة ، والخير والشر ، والحياة والموت ، والحزن والفرح وهكذا . ويصعب تحديد هذه الانفعالات والاعتبارات إذا كانت نفسانية ، لأنه لا يسهل إيجاد تقاضى محددة لها يمكن قياسها بالوسائل المادية كما تقاس الظواهر الطبيعية في الأجسام المادية . وأكثر ما نفعله في هذا الشأن أننا إذا أردنا أن نفهم النفس أو الروح مثلاً فأننا نفكر أولاً بالجسم أو بالأشياء المألوفة للحياة . ونلجأ في الغالب من أجل معرفة الخالق إلى التفكير بالمخلوق ، حتى أننا نضطر إلى استعمال صفات المخلوق لمعرفة الخالق . ومرد ذلك كله إلى أن الإنسان عالِمٌ : (١) عالم خارجي و (٢) عالم داخلي ، وعلى أساس هاتين التقسيمات تنقسم الحقائق إلى (١) حقائق خارجية و (٢) حقائق داخلية . ويفضل الفرق

أولاً كتاب « التفكير بالأضداد » ومؤلفه بالإنجليزية « Thinking in Opposites » مؤلفه Paul Roubiczek . وقسوام البحث فيه أن الإنسان محتوم عليه بحكم الطبيعة أن يفكر من طريق التضاد والتناقض . ونظرة واحدة إلى عناوين فصول الكتاب تكفي للدلالة على موضوعه . ومن هذه العناوين : (١) الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية ، (٢) الأضداد الداخلية والخارجية (٣) الأضداد المترابطة (٤) التناقض والتضاد في التفكير إلى آخره . ويبدأ المؤلف كتابه بالكلام على حتمية التناقض ، لأن الانسان يرى نفسه كما لو أنه محور هذا العالم ويرى أن العالم حوله كما لو أنه مجموعة من الأشياء والقوى التي لا تفك عن عدوانها عليه . فهو والعالم شيئان مختلفان متناقضان وهذا التناقض هو الذي كان السبب أصلاً في خلق حقيقتين : (١) حقيقة خارجية يمكن درسها وكشفها بواسطة مادية و (٢) حقيقة داخلية تتألف من التفكير والإرادة والعواطف والأخلاق يصعب درسها وكشفها بالوسائل المادية . والانسان محصور بين هاتين الحقيقتين ، فلا هو يستطيع أن يتحرر من وجوده المادي في هذا العالم ، ولا هو يستطيع أن يعيش أو أن يفكر كما يريد منقطعاً عن العالم ومن أخوانه من بني البشر . ولعل هذا الاستقطاب في حياته أو التوتر بين هذين القطبين قد طبعه فكرياً ونفسانياً بطابع ثنوي قد استحوذ على جميع حواسه وقطعه . فهو إذن ثنوي بالطبع ، ولا فائدة من محاولة لتعميل العالم تعميلاً أحدياً . ومن الدليل على أن الثنوية لا بد منها أننا لو استعملنا ضوءاً وهاجاً لرؤية الأشياء ، فإن العين لا ترى أحداً منها ، إلا إذا غممتنا أو كُتمنا هذا الضوء بشيء من الظلام ، ثم أن الضوء الوهاج من شأنه أن يحدث عمى في العين ، فتظلم الرؤية مع وجود النور . ولا يمكن معرفة معنى هذا النور إذا لم يكن لدينا معنى للظلام . فالشيئان متلازمان ، لا انفكاك بينهما . ومعروف لدينا أننا لا نشعر بوجود رائحة أو طعم إلا إذا حل محل ذلك

غير الافلاك السبعة القديمة ، ولئلا انه لمن يؤمن الا بالسبعة حتى ولو رأى غيرها بالتلسكوب ، ورفض أن ينظر فيه . وبقيت فكرة الأرض بأنها مسطحة غير مدورة وبأنها ثابتة والكواكب كلها تدور حولها مع الشمس زمناً طويلاً ولذهب شحيتها العالم برونو Bruno حينما حكم عليه بالقتل حرقاً سنة ١٦٠٠ . وظلت إحدى الجامعات الامريكية حتى نهاية القرن التاسع عشر تمنع دراسة نظرية دارون Darwin في النشوء والارتقاء.

- ٢ -

والكلام من سلبية ، لشر يؤدي بنا الى الكلام على ثنوية اخرى للفيلسوف افلاطون فانه قسم الخير الى خير محض والى خير غير محض أو خير مشوب ، فخيرية اله خيرية محضة ، لأنها قائمة بذاته ولا يخطر في البال نقض لها عند تأملها والتفكير بها يمثل ما يخطر الظلام اذا ذكر :النور أو الليل اذا ذكر النهار ، فخيرية النور هنا خيرية غير محضة وكذلك خيرية النهار ، وفي الفلسفة نظرية تـُعرف بنظرية العلاقة الداخلية أو بنظرية التلازمين . وخلاصة هذه النظرية أن طبيعة كل شيء لا تعتمد على نفسها وحدها بل تعتمد على أشياء أخرى متعلقة بها . فالنور مثلا يُعرف بالطاقة والحياة تُعرف بالموت والابيض يعرف بالأسود . والعكس والعقد مقياسان أيضا لمعرفة الشيء . ومن ذلك أيضا أن زاويتي القائمة في المثلث المتساوي الساقين متساويتان بحكم العلاقة القائمة بينهما وهي المساواة بسبب تساوى الساقين . فكل زاوية من :زاويتين بينهما علاقة داخلية . والخير والشر بينهما علاقة داخلية بمعنى أن الشر جزء من الخير وأن الخير جزء من الشر بسبب هذه العلاقة الداخلية بينهما ، وهي أن أحدهما لا يُعرف تماماً الا بالآخر ، ولذلك يقال ان الخير ليس نقض

الموجود بين الانسان والعالم أو بين الحقائق الخارجية والحقائق الداخلية استطاع الانسان أن يفكر . وأول ما بدأ الانسان بالتفكير وهو يتطور أنه شعر بكونه شيئاً يختلف عن العالم المحيط به ، ولعل هذا الاكتشاف من الانسان هو اعظم اكتشاف فكري له ، كما يقول دي نوي du Nouy في كتابه « مصير الإنسان Human Destiny » . ولا يستطيع الانسان أن يفكر الا اذا عاش في هذا الجو المبني على التعارض والتضاد . فالحقيقة الخارجية هي الحقيقة الموجودة خارج الانسان ، والحقيقة الداخلية هي الحقيقة الموجودة داخله ، فهو المحور والمدار في كل شيء . وحدود الجسم الحي فاصل يقسم الوجود الى (١) شعور و (٢) غير شعور ، أو الى (١) انسان و (٢) غير انسان . ومعرفة الحقائق من خارجية او داخلية يجب أن يبقى هذا الفاصل متيناً قاطعاً ، والا اختلط الحابل بالنابل ، وصار الانسان اذا مال الى شيء ظنه حقيقة واقعة ، مع انه لا يتعدى أن يكون مجرد وهم باطل ، كالأمال والأحلام والعواطف والنزعات الدينية والقومية والانانية وغير ذلك . والطفل في نعومة أظفاره قد يتصور في الأشياء التي بين يديه صوراً تربية من الانسان ، كان يرى مثلاً أن لصته أو دميته في حاجة الى نوم ، أو أن الحديبة التي بيده لا تريد أن تنثنى لأنها تعانده أو أن الشجرة مملوءة لأنها لا تساقط عليه ثمرها وهكذا . فالخلط بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية هو الذي ادى ويؤدي الى معظم الحوادث الفاجعة في التاريخ ، كالصروب الدينية والسياسية ، وأعمال العنف والاستعمار والعبودية . ولذلك فإن العلوم الطبيعية والرياضية تحرس دائماً على عدم تدخل الحقيقة الداخلية في الحقيقة الخارجية ، لأن الإيمان بحقيقة داخلية إيمانياً قوياً قد يحول دون تصديق حقيقة خارجية لامجال للشك فيها . وفي الصراع بين العلم والدين في أوروبا وفي غيرها أمثلة عديدة على ذلك ، وقد رفض أحد المتدينين في إيطاليا أن يؤمن بوجود افلاك

بكمسه أو بضده بحيث لا يعرف إلا بمعرفة هذا العكس أو الضد بحكم العلاقة الدخالية ، ولكن هذا لا يعني أن الخير لا يوجد ، إلا إذا وجد الشر أو أن الشر لا يوجد إلا إذا وجد الخير ، وأتينا يعني فقط أن الخير لا يعرف على ما هو عليه إلا إذا كان مقرونا بالذهن بمعنى الشر وأن الشر لا يعرف على ما هو عليه إلا إذا كان مقرونا بالذهن بمعنى الخير . وفي هذا إشارة إلى طريقة المعرفة عند الإنسان ، وإلى أن العقل البشري مجعول على صورة معينة بحيث أنه لا يدرك الخير إذا لم يدرك الشر ، وهكذا . وفي القضية شيء آخر ألم به أبو العتاهية حيث قال :

ألم تر أن الفقر يجرى له الفنى
وأن الفنى يخشى عليه من الفقر

ومعناه أن الإنسان يفكر في وجود الشيء عند عدمه ويفكر في عدمه عند وجوده . وقد يتجلى هذا الأمر في قضية التسليح بين الدول الكبرى في العالم في الوقت الحاضر . فإن زيادة التسليح عند دولة ما بقصد الأمان تخلق شعورا بعدم الأمان في الوقت نفسه ، وهذا معناه تصاعد التسليح وتعاظمه بدون مبرر حقيقي ، سوى أن التسليح بعد ذاته يخلق عدم الأمان والخوف من العدو . ومن ذلك مثلا أن تسليح أفراد الشرطة في مدينة ما يزيد من انتشار العنف فيها ، لأن التسليح هذا يوحى بأن الشرطة في خطر من جهة ، وأنها خطر على غيرها من جهة أخرى . ومن الأقوال الجارية مجرى الحكمة في هذا الموضع قولهم : من شدة الظهور الخفاء ، وقولهم : يؤتى الحذر من مأمته ، ومعنى هذا القول الثاني أن المتحرس المتحذر المتيقظ هو الذى يتعرض للخطر من حيث أنه آمن مطمئن . ومن ذلك قول الفرنسيين :

Plus ça change plus cest la même chose

أى ما تغير شيء إلا وبقي على ما هو عليه .

شر ولا ألفتر نقبض الخير بالاستنتاج المنطقي حسب هذه النظرية . وقد ألم المرى بهذه لفكرة بصورة عامة حينما قال :

تلتسح من يبكى شبيبته
إلا إذا لم يبكها بسدم
سنا نراها حق رؤيتها
إلا زمان الشبيب والهزيم
ثاليس لا تبدو فضيلتها
حتى تفشى الأرض بالظلم
يترب شيء لا يبيته
رجدانسه إلا مع الصدوم

يذكرنا هذه الأبيات من قبل منسوبة إلى ابن الرومي .

وقرات في كتاب « أدب الدنيا والدين » الماوردي أن رجلا قال ، وأمرأى حاضر : ما أشد وجع الفرس ! فقال الأعرابي : كل داء أشد داء ، وكذلك من عمه الأمن كمن استولت عليه العافية ، فهو لا يعرف قدر النعمة بأمنه حتى يخاف كما لا يعرف المعاق قدر النعمة حتى يُصاب . وقال بعض الحكماء : أننا نعرف قدر النعمة بمقاساة ضلها ، فأخذ ذلك أبو تمام الطائي فقال :

والحادثات وإن أصابك يؤسها
فهو الذى أتباله كيف نعيمها

وقرات في « زهر الآداب » للحمصى القيرواني أن شيئين لا يُعرفان إلا بعد ذهابهما : والشباب ، وبمراة السقم توجد حلالة الصحة كقول أبي تمام :

إساءة دهر أذكرت حسن فعله
أى ، ولولا الشرى لم يُعرف الشهد

والمعنى من هذا كله أن الشيء مربوط

ومنه قول متفاسّ بن عمرو الجهمي :

وقد يسلم الإنسان من حيث يتقى
ويؤتي الفتى من أمّنه وهو غافل

والمؤلف الروائي الإنجليزي هـ. جـ. ولز H.G. Wells كتاب ذكر فيه أن الله لما خلق النور وجد ، على غير رغبة منه ، أنه خلق الظل معه . فالظل شيء لا ينفك عن النور ، ملازم له على الدوام . وأراد المؤلف بذلك أن يشير إلى أن الشر متمم للخير ، وأن الخير ، كالنور ، حتى وجد معه الشر ، كالظل ، لا محالة . وهنا يصح أن نتساءل : هل الخير والشر أزليان ، أم أن الشر مخلوق جديد استحدثه الله في هذا الكون لأمر ما ؟ ففي الديانة الزرادشتية اعتقاد بأن الشر مخلوق ، خلقه الله فأصبح الكون به فاسداً . وفي الديانة المانوية التنوية اعتقاد بأن الخير والشر أزليان ، وأن كلا منهما مستقل من الآخر ، وأن الله هو النور وأن الأرخون Archon هو الشر بعينه . وفي هذه الديانة أن الأرخون سطا على قوى النور وأخذ شعاع النور الذي هو الأصل المثالي للإنسان وأسرّه ، فقام الله بهجوم معاكس وخلص القسم الأصح من شعاع النور من الأسر . وترك القسم الأضعف في قبضة قوى الظلام ، فخلقت هذه من هذا القسم الأضعف سلالة البشر ، فكان الإنسان على هذه الصورة حاوياً لجوهر النور من جهة ولجوهر الظلمة من جهة أخرى . ولكنه كان في صورة الشيطان . وكتب على الإنسان في حياته أن يعمل على التخلص من وصمة الظلام والتحرر من رغبة الشيطان حتى يعود إلى صفاته النوراني الأصلي .

والإسلام يعتبر الخير والشر من الله تعالى ، وليس لنا أن نقول أنهما أزليان إلا إذا كانا من طبيعة الدلائل الإلهية ، وهذا ما لا نقره ، وقد نعتبرهما مخلوقين . والمسيحية تعتبر ، كما اظن ، أن الخير أزلي وأن الشر مخلوق ، لأن

الشر جاء مع المعصية الأولى حين أكل آدم من الشجرة المحرمة . وهنا ندخل في بحث الإنسان : هل هو مُسَيِّئ أم مُنْخِيئ . والمسيحية على العموم تعتبر الإنسان مُنْخِيئاً ، باستثناء الفرقة الكلفنية Calvin التي تقول بأن الطائع طائع من الأزل وأن العاصي عاص من الأزل . واعتقاد المسيحية بالتخفير قائم على فكرة المعصية أو الخطيئة الأولى ، وذلك أن آدم لا يمكن اعتباره عاصياً حينما أكل من الشجرة المحرمة إلا إذا كان مُنْخِيئاً . فالفرقة المسيحية الكلفنية تؤمن بشيء من القضاة والقدر ، بمعنى أن كل شيء من هذا العالم خاضع لإرادة الله وأن اللويفل ما يريد ، وليس بمعنى التسوكل والتسليم . والبحث في هذا الأمر لا ينتهي ، وهو من أقدم الأبحاث ، سواء بين رجال الدين ورجال الفلسفة ، ويعدّه بعضهم من قبيل الأفق ، أو هو من قبيل ما كنا نتحدث عنه آنفاً وهو العلاقة الداخلية بين الشيء وصدّه أو عكسه . وقد يقال مثلاً أن الظلام هو عدم النور أو أن النور هو عدم الظلام . ويقال أيضاً : إن البرودة هي عدم الحرارة أو أن الحرارة هي عدم البرودة ، فمن أين بدأت فأنك تنتهي من حيث بدأت في حركة دورية . فلا الظلام ، من هذه الناحية ، ظلام حقيقي ولا النور نور حقيقي ، وإنما أنت أن فكرت في الأول خطر ببالك الثاني وأن فكرت في الثاني خطر ببالك الأول وهكذا . فالقضاء والقدر أو الاختيار ، على رأي أصحاب هذه الفكرة ، هو من هذا القبيل . ولا حاجة إلى الغوص في هذا الموضوع في تفاصيله . ولكن الذين يؤمنون بأن الإنسان مخير يعمل ما يريد إذا أراد يتذكرون أن الطفل في أول أمره ، أو الولد في حداثة ، يشعر أنه حر يعمل ما يريد ويطلب ما يريد بحكم دافعه الداخلي ليس للعوامل الخارجية أي تأثير في ذلك . ولكن الطفل أو الولد مع تقدم العمر وازدياد الخبرة يتكشف بنفسه أن الحال ليست كما كان يشعر في أول أمره وأن كل عمل يريدّه موقوف في تنفيذه على أشياء وعوامل خارجية عديدة لا تترك له حرية

نسيجاً صوفياً ، أو كالمطحنة التي تعطي دقيق القمح إذا زودت بالقمح ، ولا تعطي دقيق الشعير مثلاً . وهنا يخرج بعض المفكرين برأي لهم من القضاء والقدر ومفاده أن الأشياء التي خلقها الله تحول دون حرية الإنسان ، ويجعله مسيراً في النهاية ، فإن استعمله لهذه الأشياء في قضاء حاجاته وفي حرركاته وأعماله معناه أنه يعتمد عليها وفي أمس الحاجة إليها ، والذي يعتمد على الشيء ويكون في حاجة إليه ولا يستغنى عنه لا يكون متخليراً حر التصرف ، وإنما يكون مقيداً مضطراً ، فهو في قبضة الأشياء ، وبالتالي في قبضة خالق الأشياء . وهذا هو القضاء والقدر من هذه الوجهة .

هذه ثنوية دينية ، بين التخبير والتسمير ، وبين أن يكون الإنسان متعاقباً على أفعاله مسئولاً عنها وأن يكون غير مسئول وغير معاقب . وثمة ثنوية أخرى وهي الثنوية العلمية ، وهي في الأصل ناشئة من النظر في الحياة من جهة وفي المادة من جهة أخرى وفي علاقة هذه بترك . ومن هذا النظر كانت فكرة التفريق بين الأشياء الحية والأشياء غير الحية ، وكانت نظرية المبدأ الميكانيكي في العالم ونظرية المبدأ الحيوي ، بمعنى أن الأشياء المادية غير الحية تخضع لقوانين ميكانيكية بسيطة كالآلة التي تتركب من أجزاء مختلفة مترابطة تعمل عملها بحسب القواعد الآلية ، الميكانيكية التي لا تتأثر في شيء بكيان الآلة لأنها خارجة عن الآلة نفسها . ونظرية المبدأ الحيوي التي تناقض المبدأ الميكانيكي خلاصتها أن الأجسام تحتوي على قوة حيوية متفشية فيها تسيطرها بطريقة خاصة ، وتتطور هذه الأجسام بفعل هذه القوة الحيوية الداخلية ، والفرق بين النظريتين أن النظرية الميكانيكية ترى أن الأشياء كالآلة خاضعة لقوانين خارجية تتحكم بها ، وأن النظرية الحيوية ترى أن الأشياء كالجسم الحي خاضعة لقوانين داخلية تتحكم بها . وكانت نظرية داروين Darwin في النشوء والارتقاء مؤيدة للنظرية الحيوية .

في صرفاته . ويرداد هذا الاكتشاف وضوحاً بعد دراسة علم الطبيعة والكيمياء والحياة ودراسة علم النفس والعلوم الاجتماعية . وقد يبلغ بنا الأمر إلى أن نظن أن الحرية في حرية الاختيار ما هي في الحقيقة إلا وهم باطل . ومما يساعد على تصور هذا الوهم الباطل أن الإنسان إذا نظر إلى ما حوله من غير الإنسان وجد أنه يختلف عن غيره في أمر مهم واحد ، وهو أن الإنسان قادر على أن يصلح نفسه أو يفسدها وقادر على أن يطور نفسه ، إذا أراد ، على صورة من الصور ، في حين أن المخلوقات الأخرى غير الإنسان تكون خاضعة خضوعاً تاماً لما جبلت عليه من طبيعة كيمائية أو طبيعة غريزية . فالحجر مثلاً لا يمكن إلا أن يسلك مسلكاً محدداً مقرواً بحكم تكوينه ، وكلما اختلف التكوين في الأحجار اختلف سلوك كل حجر منها . وكذلك النبات على أنواعه المختلفة ، لكل نوع مسلك خاص لا يتعمده . وكذلك الحيوان ، الصغير منه والكبير ، خاضع كل الخضوع لقوانين لا يحد منها . هذا الفرق بين الإنسان وغير الإنسان قد يوحي ، أو لعله أوحى ، بفكرة حرية الاختيار وبأن الإنسان مصيره بيده .

ويقال في هذا المجال أن العالم عبارة عن موجودات وأفعال . والموجودات هي جميع الأشياء من جمادات ونباتات وحيوانات ، والأفعال هي الحوادث على اختلاف أنواعها من حركة وصناعة وبناء وسفر ونوم وشرب وأكل وغير ذلك . فهذه الأعمال لا تتم إلا بمساعدة الأشياء . وإذا كانت الأشياء لها طبيعتها الثابتة التي لا تتغير ، فالإنسان مضطراً أن يخضع لهذه الطوائف إذا أراد عملاً وأراد استخدام بعض هذه الأشياء . فلو فرضنا أنه حر في الاختيار فإن أي عمل يقوم به يتوقف نجاحه أو فشله على الأشياء . فهو هنا محسود التصرف ، لأنه مجبر على استخدام الأشياء بخيب طبيعتها ، كالآلة التي تنسج نسيجاً قطنياً إذا زودت بالفول القطني ، ولا تنسج

الجبرية والقدرية من سبيل تطورها في الأديان والفلسفة ، مبتدئاً بذلك في الديانة الأفريقية والفلسفة الأفريقية وفي الديانة اليهودية والمسيحية ، تاركاً البحث في الديانة الإسلامية والفلسفة الإسلامية من حيث هذا الموضوع إلى فرصة أخرى ، مع توشي الإيجاز في عرض هذا التطور .

تأثر الأفريق القدماء في كثير من آرائهم الدينية والفلسفية بأراء استقوها من الشرق ، ومن جملة هذه الآراء العلاقة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه . فالبابليون الذين مهروا في زمانهم بعلم التنجيم كانوا يرون أن مصر الإنسان في هذا العالم منوط بما هو مقدر له منذ الأزل ، وذلك لأن كل شيء خاضع لتأثير النجوم والأفلاك . فكان مهم الأول معرفة ما تنطوي عليه النجوم والأفلاك من أسرار وخفايا ، ومن هنا كان علم التنجيم وفيره من العلوم كعلم الرمل . ومع أن الأفريق القدماء بدلوا بدراسة الأحوال الجوية بصورة علمية وربطوا بين مطالع النجوم وأحوال الجو ، كما فعل العرب فيما بعد في الأتواء ، إلا أنهم في النهاية وقعوا تحت نفوذ بعض المعتقدات الخاصة بالغال والطوالع ، وأخذوا يرون أن ما يجري في هذا العالم عامة وما يجري للإنسان خاصة هو من فعل النجوم وتأثيرها ، وانقلب هذا الرأي إلى عقيدة أشبه ما تكون بالعقائد الدينية كما نرى عند اخوان الصفا . وانتقل ذلك إلى الرومان ، وصار الجميع يعتقدون بوجود قرابة ماسة أو رَحِم بين النجوم في السماء وأرواح الناس على الأرض . وكانوا يعتقدون أيضاً أن أرواح نظام الناس تصعد إلى السماء وتنقلب إلى نجوم أو أفلاك . وهذا يذكرني بمكابدة تسمى من سبيل النجم اليمني الذي بطولمه تنضج الثمار واللواكح . وينتفض القيقب . فان سهيلاً هذا كان في الأصل عشاراً في اليمن فاشتغل على الناس في اقتضاء الأثمار فمسخه الله نجماً ، فهو لا يزال على هذه الحالة . والمعري الشافعي أكثر الناس قديماً ذكراً للنجوم ، وله اعتقادات

في حين أن نيوتن Newton كان في نظريته مؤيداً للنظرية الميكانيكية ، ومؤيداً أيضاً من ناحية أخرى لفكرة التسيير في هذا العالم ، لأنه أتى بفكرة جديدة ، سبقه إليها جاليليو Galileo ، وهي أن العالم خاضع لقوانين محددة ثابتة ثبوت الدساتير الرياضية ، ومبنية على قاعدة العلة والحلول أو الأثر والمؤثر كما هي الحال في العلوم الطبيعية . وتظل الشكاشك قائماً بين النظرية الميكانيكية أو نظرية التقدير من جهة ونظرية التطور والنشوء على أساس حيوي ، وامتد حتى وصل إلى العصر الحاضر . وكان العلماء مختلفين بين أن يؤيدوا فكرة التقدير في هذا العالم Determinism ونكسرة الإطلاق Indeterminism ، ومال الكثيرون منهم إلى فكرة الإطلاق حينما شاعروا أن الإلكترون Electron ووحيدة الكوانتم Quantum غير خاضعين للمبدأ الميكانيكي . ولكن لا يزال الجدل محتلباً حول الثبوت العلمية الحديثة . وقد نشر منذ يضع سنوات كتاب بعنوان : Determinism and Freedom حسمه Sidney Hook يبحث في جميع أوجه الثبوت العلمية وكيف أن العلماء منقسمون بعضهم على بعض في هذا الموضوع الفلسفي . ومن أهم إبحاث هذا الكتاب : التقدير في الفلسفة ، التقدير في العلوم الحديثة ، نسبية التقدير ، قضية الاخلاق أو الحرية ، التقدير والمسئولية الأخلاقية ، التقدير اللين والصلب ، معنى الحرية والاختيار ، معنى المسئولية ، العلة والحلول ، وغيرها . ولعل هذا الكتاب أجمع كتب رأيت في هذا الموضوع الفلسفي الثنوي . وللأسفة الشيوعية جولات في هذا المضمار لها شأنها وخطرها .

وكنت أود أن اكتفي بهذا العرض الموجز للثبوت الدينية ولثبوتية العلمية ، ولكنني وجدت أن الضرورة تقتضي ببيان شيء من التفصيل في قضية الثبوت الدينية من حيث الاختيار والاضطرار أو التقدير والإطلاق أو

وأوضح من ذلك قوله :

ان مات جسم فهلى الأرض تضره
وان نأت عنه روح فهي بالفلق

ومثله :

الى العالم العلوى ترسع رحلة
نفوس وتبقى في التراب جسيم

وله أقوال أخرى في ذلك . وخلاصة أقواله
ان الروح تذهب الى العالم العلوى عامة وإلى
النجوم والأفلاك خاصة ، وإن النجوم لها تأثير
في مصير الإنسان على الأرض . وإخوان الصفا
أوضح قولاً من المعرى في هذا الشأن . فقد
رأيت في الرسالة الثالثة في علم النجوم أن
النفوس لا يموتها شيء من الصعود إلى السماء
عند مفارقة الجسد ورأيت في الرسالة هذه
الآيات من النفس وكيف كانت وإلى أي شيء
صارَت :

وما كان الا كوكباً كان بيننا
فودعنا جدات معاهدته وهم
رأى المسكن العلوى أولى بمنله
فغاز وأضحى بين أشكاله نجم
وأصبح روحاً لم يقيد منزل
وأضحى بسيطاً ليس يحصره وهم

والرسالة الثالثة هذه ، كما وصفت في أول
كتاب رسائل إخوان الصفا ، تبحث في تركيب
الأفلاك وصفة البروج وسير الكواكب ومعرفة
تأثيراتها في هذا العالم ، وكيفية انفعال الامهات
والواليد منها بالنشوء والبلى والكون
والفساد . وفي الرسالة نفسها وغيرها توضيح
كثير لفكرة الأفريق القدماء ، التي اشرنا إليها
في فنية النجوم وتأثيرها ، والتي تقوم على
اساسين : (١) أن النجوم عند اقترانها تخلق
فرصاً يمكن الإنسان على الأرض أن يستفيد
منها بحسب مقدوره ، (٢) أن النجوم عند
اقترانها تقرر مرة واحدة مصير الإنسان عند

روية فيها مستفاداً من البيانات القديمة ، وله
إى يشبه رأى الأفريق والرومان في أن
لأرواح تصعد إلى السماء وتحول إلى نجوم .
من أقواله في تأثير النجوم وصعود الأرواح
قوله :

لقد ترفّع فوق المشتري زحل
فأصبح الشر فينا ظاهر الفلك
وان كيوان والمريخ ما بقيسا
لا يغلبانك من لجع ومن مكذب

يقوله :

والروح أرضية في رأى طائفة
وعند يوم ترقى في السموات
تمضي على هيئة الشخص الذي سكنت
فيه إلى دار تسمى أو شقاوات

وله إشارة إلى سهيل بصورة خاصة في قوله :

ولا توهمت اننى الأنجم امرأة
ولا ظننت سهيلاً كان عشاقنا

ويقول أيضاً :

وقد زعموا الأفلاك يدركها اليتي
فان كان حقاً فالنجاسة كالطهر
وان صبح ان الثيران منحبة
فماذا نكرم من وداد ومن مهر
لعل سهيلاً وهو فصل كواكب
تزوج بنتاً للسهل على مهر

ويقول من لحاقه بالكواكب السيارة :

اما الجوارى كنساً فيفتنني
فمنى لحاقى بالجوارى الكنسر

ويقول :

النفس في العالم العلوى مركزها
وليس في الجو للأجسام مزدج

الذين عند الطرفين اختلفوا حول الانسان هل هو مسيّر أم مخيّر فإذا كان مسيّرًا فلا يجوز عقابه أو توابه لا في الدنيا ولا في الآخرة، وإذا كان مخيّرًا فهو إذن خالق لأفعاله وليس لله في مصيره تأثير كبير . وبين هاتين النقطتين جرى الخلاف زمانًا طويلاً ، وكثبت في ذلك مؤلفات وكتب لا تعد ولا تحصى .

وتعليل أصل الشر في هذا الكون في الديانة اليهودية والمسيحية موجود في الأصحاح الثالث من سفر التكوين عند اقراء الشيطان لآدم وحواء واقناعه باكل الثمرة من الشجرة المحرمة ، مما استوجب غضب الله عليهما وأخراجهما من الجنة بسبب هذه المعصية المسماة عسادة في الديانة المسيحية بالخطيئة الأولى . فكان آدم قبل هذه المعصية نقيًا طاهرًا مطيعًا لله ، فمنحه الله حرية الإرادة يتصرف كما يريد . فاستعمل هذه الحرية في الأقدام على المعصية فنحل غضب الله عليه ، وتوارث نسله الميل إلى الإثم والمعصية ، كما يتوارثون الطباع والصفات البشرية ، وحقب آدم وجميع النسل البشري على ذلك بالموت موتًا طبيعيًا ، كما في العقيدة المسيحية بصورة خاصة . وفي الأصحاح السادس من سفر التكوين أن الملائكة المقضوب عليهم - أبناء الله - تزوجوا بنات الانسان فولد من هذا التزاوج نسل من الجبابرة ملأوا الأرض ظلمًا وعتفًا وشرورًا ، ولم يتخلص منهم الله آخرًا إلا بطوفان نوح. وفي سفر اخنوخ : وهو من الأسفار غير المعترف بها ، أن هؤلاء الملائكة الكافرين : وعددهم ٢٠٠ ، نزلوا على جيسل الشيخ ، في مسوريا الآن . وكانت فيهم طبيعتان : طبيعة الهية قدسية ورثوها من آبائهم الملائكة ، وكانوا أبناء الله ، وطبيعة بشرية ورثوها من أمهاتهم من بني البشر ، كما رأينا في الكلام من الزرادشتية أتفا . ثم أن الإله (يهوه) إله اليهود حتم على هؤلاء الجبابرة أن لا يتجاوز عمر الواحد منهم ١٢٠ سنة ، وذلك لكي تنتفي عنهم بالتدريج الطبيعة القدسية ، ولكنه قرر أخيرًا إبادةهم بالطوفان .

ولادته . فلا يستطيع أن يفيّر هذا المصير مهما كانت الحوادث في المستقبل . وعلم التنجيم عند العرب وغيرهم كانت الغاية منه معرفة هذا المصير المقرر لكل انسان .

واختلف فلاسفة الاغريق فيما بينهم حول هذه النقطة فبعضهم تمسك بفكرة المصير المقرر بالتقدير الأزلي وبعضهم الآخر أخذ بفكرة الاختيار للانسان وانطلاقه من قيود التقدير . فالفلاسفة الرواقيون مثلاً كانوا يؤمنون بأن العالم مسيرٌ بإرادة الهية ، وبأن لكل انسان مصيرًا مقدرًا ومقدراً من الأزل . ومعنى هذه الفلسفة أن الانسان ليس له إلا أن يستكين لهذا القدر وأن يسمى إلى التوفيق بين رغباته من جهة ومستلزمات هذا القدر من جهة أخرى . وخالف في ذلك الفلاسفة الايقوريون ، فانهم كانوا يؤمنون بحرية الإرادة عند الانسان وأنه مخير يصنع ما يريد وكيف يريد . ووافق ارسطو على هذا الرأي ، وقال في كتاب الأخلاق أن الفضيلة والوزيلة من صنع الانسان بمحض اختياره .

أما مسألة التسيير أو التخيير في الديانتين اليهودية والمسيحية فانها تدور حول مشكلة أصل الشر ومنتشئه في هذا العالم . فهل الشر من صنع الله ، أم هو من صنع صانع آخر ؟ وهل هو موجود من الأزل أم أنه طارئ على الكون ؟ وهل هو حقيقة واقعة كالخير أم أنه وهم جاء إلى الدهن كصورة معكوسة للخير ولا وجود في الحقيقة له ؟ هذه التساؤلات وأشكالها كانت ولا تزال تدور في أفكار رجال الدين ومحوّر الأمر كله أن العقل قد ياتف من أن ينسب الشر إلى الله ، وإذا لم ينسب الشر إليه فمعنى ذلك أن الله محدود القدرة ليس قادرًا على كل شيء . ولهذا رشي كثير من رجال الدين المسيحي بأن يكون الله محدود القدرة حرصًا على عدم نسبة الشر إليه . ورشي معظم رجال الدين اليهودي بأن الشر في هذا الكون ليس صادرًا من الله وإنما هو صادر من الشيطان وزبانيته . ثم أن رجال

أن الخطيئة لم تكن أزلية بل مستحدثة منذ أيام آدم وحوا بعد خلق الكون ، ولو أن بعض رجال الدين المسيحيين كانوا يعتقدون بأن الشر موجود في الكون من الأزل ، وليس في الإنسان وحده . والجديدي في الأمر أن علاقة حوا بآدم في قضية الخطيئة الأولى سببت للمرأة متاعب كثيرة ، وصارت يُنظر إليها بأنها أصل الشر ومحو الخطيئة والدافع على الفسق والضلال . وهذا ظاهر في كتابات القديس بولس الرسول ، وقد اشتهر عن هذا القديس أنه كان أصلي أعداء المرأة ، كما قال عنه برناردشو . وفي مجلس ماكون الكنسي سنة ٨٥٥هـ قال أحد الاساقفة ان المرأة مخلوق بلا روح ، كالحوانات .

واختلفت الفرق اليهودية فيما بينها حول التخثير والتفسير . فالصدوقيون كانوا يقولون بحرية الاختيار للإنسان ، وخالفهم في ذلك الفريسيون والأسينيون الذين كانوا يقولون بالقدور وعدم حرية الاختيار . وكانت هذه الفرق موجودة قبل المسيح وفي إياه ، ويظهر أن الأنجيل بصورة عامة كانت ميالة إلى فكرة التقدير وعدم الاختيار ، واهد بهذه الفكرة من قبل القديس بولس ، كما يبدو من قول له في رسالته إلى الرومانيين . وبما أن المديانة المسيحية تطورت بالتدريج من طريق المجامع الكنسية وعلى أيدي عدد من القديسين العظام ، فإن فكرة التخثير والتفسير تطورت أيضاً على هذه الصورة ، ففي أيام القديس أوغسطين في القرنين الرابع والخامس الميلاديين ظهرت بدعة « بيلاجيوس Pelagius » وعرفت بالخصومة البيلاجية . ومن أهم ما كان يقول به بيلاجيوس واتباعه : (١) آدم كان سيحوت ولو أنه لم يخطئ ، (٢) خطيئة آدم وزر عليه وحده وليست على جميع البشر ، (٣) الأطفال حينما يولدون يكونون أبرياء كبراءة آدم قبل المعصية ، أي أنهم لا يزنون الخطيئة ، (٤) ليس صنيحةا أن البشر محكوم عليهم بالموت بسبب خطيئة آدم وموته ، ولا صنيحةا أن البشر ينجسون من الموت بسبب

وفي الأصحاح السادس من سفر التكوين إشارة إلى انطواء الإنسان على الشر بقوله : « وراى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض ... فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه . فقال الرب : امحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقتة - الإنسان مع بهائم وذبابات وطيور السماء لاني حزنت أني صلتهم . » وفي الأصحاح الثامن قوله : « وقال الرب في قلبه لا أعود المن الأرض أيضاً من أجل الإنسان لأن تصور قلب الإنسان شرير منذ حداثته » وميارة « تصور قلب الإنسان شرير منذ حداثته » قد تكون إشارة إلى أن الإنسان مجبول من الأساس على الشر ، فالشر عنصر ثابت من عناصر تكوينه ، وإن الله الذى خلقه هو الذى أودع فيه هذا العنصر فهو من صنع الله . ويرى رجال الدين اليهود - وهم الربوبيون - أن الشر يفرس في نفس كل إنسان من جديد عند ولادته ، بمعنى أن الإنسان لا يرث الشر ورثة من أبيه وأمه ولا يورثه إبنائه وبناته . وكان في بداية العهد المسيحي ثلاث نظريات لتعليل وجود الشر في هذا الكون : (١) نظرية الملائكة الكافرين و (٢) نظرية آدم وحوا في الجنة . كما في الأصحاح الثالث من سفر التكوين و (٣) نظرية « تصور قلب الإنسان الشرير » .

وليس في الأنجيل ما يثبت أن المسيح كان يؤمن بوحدة من هذه النظريات الثلاث . ولكن وجود الأرواح الشريرة وعلاقتها بالإنسان أمر كان معترفاً به ، ولا سيما من القديس بولس الرسول . وكانوا يعتقدون أن الشياطين تؤسوس للناس في آذانهم ، ولا سيما في آذان النساء . ولذلك كانت النساء منذ الصلاة والعبادة يغطن رؤوسهن واذنهن خوفاً من هذه الوسوسات . ثم أن الكنيسة أخذت بنظرية آدم وحوا ، وأخذت نظرية الخطيئة الأولى التي يتوارثها الأبناء عن الآباء . وبعد ذلك أخذت مبدأ الفداء وهو أن المسيح جاء إلى هذا العالم لتخليص البشر من الخطيئة الأولى بموته على الصليب . . ومعنى ذلك

ويلهم الى الايمان والمحبة فيسعى الانسان الى التعميد وبعد التعميد يصبح قادراً ، بدون الله لا غير . على صنع ما امره الله به .

وجاء توما الاكوينى Thomas Aquinas وهو اعظم رجال الدين عامة وفي القرون الوسطى خاصة ، في القرن الثالث عشر ، بين رجال الدين المسيحيين ، وجاء في زمن تضاربت فيه الاراء حول هذه الثنوية الدينية، ومن ذلك قول يوحنا الايكوسى John Scotus ان الله اذلى سرمدى فلا يجوز نسبة العلم السابق أو القضاء والقدر اليه لان هاتين الصفتين من الصفات الحادثة في زمن معين . وقال ايضاً ان الالم والموت النافعي عن الالم امران لا وجود حقيقياً لهما ، لان الالم ليس بشئ وانما هو سلبى . فالالم خارج عن المجال الرباني ، وليس له وجود عند الله حتى ان الله لا يعرف معرفة سابقة بوجود الالم ، كيف يقدره على البشر ويأمر به من الالم ، وهو انما يعرف الاشياء الموجودة ، وهذا لا جوده له . هذا الرأي وامثاله دالة على تضارب الاراء في هذا الشأن ، فكان من الواجب ان يتصدى القديس توما الاكوينى لهذه الخصومة ويسعى الى وضع قرار حاسم فيها ، يكون دليلاً للباحثين في المستقبل ، ولما وضع توما نظريته تبين انها لا تختلف كثيراً عن نظرية القديس اوغسطين في جوهرها ، ومن ذلك ان القضاء والقدر جزء اساسي من ارادة الله وقديره ، وجميع الاشياء محكومة وخاضعة لهذا التدبير الذي هو العلة الاولى ، ويكون خضوعها من سبيلين: الاول اضطرارى او طبيعى والثاني حادث او اختيارى ، فالاشياء التي تحدث في المجال الطبيعى تحدث بعلّة الاضطراب ، والاشياء التي تحدث في اعمال الانسان تحدث بعلّة الاختيار او بارادة الانسان العرة . وهو رأى كان قد وضعه من قبل الفيلسوف العربى ابن رشد . فالانسان في رأى توما الاكوينى حاكم لاعماله قادر عليها يتصرف فيها كما يريد ، بعكس الحيوان فانه مضطر الى التصرف على وجهة معينة بسبب غرائزه . ومثلُ لهذا

قيام المسيح من الاموات ، (٥) الاطفال ، وان لم يتمتعوا تكون ارواحهم ابدية ، (٦) عاش اناس قبل المسيح وكانوا طاهرين من الخطيئة، ولم يكن القديس اوغسطين في المجلس الكنسي الذي عقد للرد على هذه المبادئ الضلالية ، ولكنه كتب ينفذها ويخطئها ، ويفهم من كتاباته انه كان يوافق القديس بولس على ان الناس على قسمين بتقدير من الله وقضاء : قسم هداه الله فكان من الصالحين وقسم اضله الله فكان من الطالحين . وقال ان الاطفال يولدون وفيهم من الورثة فرعان : فرع من خطيئة آدم وفرع من خطيئة اباائهم . وقال ان الانسان فقد حرية الاختيار لما اخطأ آدم ، واصبح الانسان منذ ذلك الحين غير قادر على اجتناب الالم والامتناع عن الخطيئة ، فهو اكم ومضطرب في حياته لامحالة ، ويكفي للانسان حتى يستحق الخسران والنقشب ان ياتي الى هذا العالم ملوئاً بالخطيئة الاولى . وقسم اوغسطين الخطيئة الى درجتين : الدرجة الاولى خطيئة الاطفال الذين يولدون وفيهم شائبة الخطيئة الاولى بالوراثة ، والدرجة الثانية خطيئة الكبار الذين لديهم شائبة الخطيئة الاولى لم يقتربوا من الذنوب في حياتهم . فعقاب الاطفال اخف من عقاب الكبار . وفي سنة ٥٢٩م عقد البابا فيلكس الرابع مجمعاً في جنوب فرنسا وهو مجمع اورانج Orange ، وقرر ، من جملة ما قرر ، المبادئ التالية : (١) بفعل خطيئة آدم وتأثيرها في النفوس أصبحت حرية الارادة عند الانسان ضعيفة جداً بحيث لا يستطيع أحد من البشر ان يحب الله ويؤمن به ويطيعه الا اذا لطف الله به أولاً ، ويهدأ اللطف الرباني ، وليس بالطبيعة الخيرة التي كانت لآدم قبل الخطيئة ، كان في مستطاع الاتيباء ان يسيروا مسيرة التقوى والصلاح ، (٢) كل انسان يستطيع ان ينجو من العذاب بفضل هذا اللطف الرباني وعونه ، اذا فاز بالتعميد ، (٣) لا يقدّر الله الشر على أحد من الناس ، (٤) كل عمل صالح لا يكون بفضل الانسان ، ولكن الله هو الذي يلهي كل عمل الخير ، بدون ان يكون للإنسان فضل في ذلك ،

وهي أن الله هو العلة الأولى - تحتاج حتى تنجو من التناقض والتناقض إلى تعليل وجسود الشر في هذا الكون . وحاولت بما تعليل ذلك على أساس المبادئ الثلاثة : (١) جميع المخلوقات من أسفل الدرجات وأعلاها ضرورة لتنام هذا الكون ، (٢) لا يكون الكون تاماً إلا بوجود حرية الإرادة ، وحرية الإرادة هذه تنطوي على إمكان حدوث الشر ، (٣) الشر سلبى ، وقال في تفصيل ذلك أن الإرادة موجهة بطبيعة الحال إلى اختيار الخير ، ولا يمكن الإنسان أن يمارس الإرادة إلا بدافع من الرغبة أو الشهوة بقصد أرضائها أو إرضائها ، فإذا كانت الإرادة متسلطة بالمعرفة الصحيحة من الخير الصحيح ، فإنها بحكم الضرورة والطبيعة وبحرية تامة تسعى إلى الحصول على هذا الخير . واختيار الإنسان الخير دون غيره هو العلامة المميزة لحرية الاختيار منه، ولا يعني أن الإنسان مقيد بآرادته لأنه لا يختار إلا الخير . وغرب توما مثلاً لذلك أن الله وهو الخير المطلق لا يستطيع أن يريد شيئاً سوى الخير المحض ، وليس له بديل عن ذلك ، ولا بد له من اختيار الخير . فإرادة الله محتومة بحكم طبيعته . ومع ذلك فإن الله له حرية الإرادة التامة . ولهذا : لكلام خطره العظيم من حيث النظرة الفلسفية إلى الذات الإلهية . فإن توما الأكويني قد وضع نفسه تأكيداً في عداد القائلين بأن طبيعة الذات الإلهية سابقة لآرادتها ، ولذلك فإنه لما كانت الذات الإلهية عادلة محبة للخير حكيمه عاقلة . فإن أعمال هذه الذات وآرادتها لا بد لها إلا أن تعبر تعبيراً كاملاً مطلقاً عن هذه الصفات لا غير . ومعنى ذلك أن العقل لسوق الإرادة في الذات الإلهية .

ولكن الإنسان ، على خلاف الذات الإلهية ، معرض في سلوكه إلى أن يختار بين الأشياء متعددة شيئاً واحداً يكون أفضلها ويكون أحسن ما يؤدي إلى أعظم الخير له . ومعرفة هذا الشيء الواحد مستمدة من مصدرين : (١) الوحي الرباني و (٢) العقل . وتكون هذه المعرفة أحياناً ناقصة أو غير صادرة

القول بالحجر وبالشاة وبالإنسان . فالحجر إذا التي في الهواء فليس له حول ولا قوة ، وإنما يسير كما تريد له دون أن يكون له رأى أو حكم أو اختيار في هذا المسير . والشاة إذا هاجمها ذئب فإنها تحاول جهدها الهرب منه بحكم الاضطراب الناشئ عن الغريزة الطبيعية . والإنسان ، خلافاً لكل ذلك ، له شعور وتفكير ، لا يصنعها يصنعه بحكم الاضطراب ، وإنما مفكر عاقل مفاضل بين الظروف والأوضاع ويسلك الطريق الفضلى في كل موقف من المواقف العارضة له . فالعقل عند الإنسان هو الميزان ، وهو أسمى مقاماً من الإرادة والإرادة خاضعة له . وتفضيل العقل على الإرادة بهذه الصورة نتج عنه شيء مهم آخر ، وهو أن أعمال الله وتقديراته خاضعة للعقل أيضاً ، لأن الله لا يستطيع عمل الأشياء المستحيلة عقلاً أو الأشياء الشريرة عقلاً . ولذلك كان القديس توما يقول أن الخير ليس خيراً لأن الله يريده ، ولكن الله يريده لأنه خير . و فكرة القاء الحجر في الهواء تعرض لنا الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فقال أن أعمال الإنسان جميعها اضطرابية كالذوالب الذى يدور في الآلة وليس له خيار في ذلك ، وإنما يشعر الإنسان بأنه حر في عمله لأنه يجد متعة أو لذة في هذا العمل . على الرغم من أنه يعمل تحت الإكراه في حقيقة الأمر إذا رجعنا إلى الأصل ، فالحجر الذى نلقى به في الهواء ، قد يظن أنه حر في حركته إذا نسي اليد التي قذفت به في الهواء . وتناول الفيلسوف الألمانى كانت Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فكرة العقولية منذ توما الأكويني فقال أننا نشعر بالحرية في العمل إذا ما كان عملنا معقولاً في رأينا . فإذا نزلت أنا الدرج للقاد صديق لي فهذا العمل في رأيي عمل حر ، ولكن إذا نزلت الدرج خوفاً من شبح أو من خطر فعلمي هذا غير معقول ولذلك فهو في رأيي عمل اضطرابي تحت الإكراه .

وفكرة القضاء والقدر من الأزل في فلسفة توما الأكويني المبنية على الفكرة الارسططاليسية

فهم . فقد فهم عامة الناس منها شيئاً وفهم بعض الخاصة من العلماء شيئاً آخر ، فكانت مثلاً عند عامة الناس فكرة « القسمة » و«النصيب» و « التقادير » وما الى ذلك ، مما دعا الكثير من الباحثين الغربيين الى ان يصنعوا المسلمين بأنهم انكاليون ، لا يريدون بلل أي مجهود لتغيير احوالهم لان هذا المجهود يذهب سدى ما دام ان الأحوال بيد الله ، ولا راد لارادته . وأكثر ما عبر عامة الناس عن فكرة التسليم هذه في اشعارهم ولا سيما من الشدائد وانصرافها عن الفقر والغنى والرزق . ومن ذلك مثلاً :

دع التقادير تجري في أمرتها
ولا تبينن الأخالي الببال
ما بين طرفة عين وانتباهتها
يفسر الله من حال الى حال
وقول ابن المعتز :

سواء على الأيام حفظ وأغفال
وتارك سعي واحتيال ومحال
ولا هم الا سوف يفتح قفله
ولا حال الا بعدها للغي حال

ومن هنا كان الكثيرون يحضرون على الصبر ولوفاً منهم بأن الشدة لا بد وأن يتلوها فرج والفت التوخي في ذلك كتاباً سماه « الفرج بعد الشدة » ، وأورد فيه كثيراً من الحكايات والأشعار ، وجميعها توصي بالصبر لأن للصبر عاقبة محمود ، كما قال في ذلك نصير بن محمد الأزدى من أبيات مشهورة :

اني رايت ، وفي الأيام تجربة
للتصبر عاقبة محمود الأثر

ولعمرو بن معدى كرب قوله :

وكانت على الأيام نفسي ميرة
فلما رأت صبري على الدلّ ذلت

صدوراً مباشراً ، ولذلك قد يخطيء الإنسان في اختياره ، ظاناً أن الشيء الذي فضله على غيره هو الخير بعينه ، مع أنه قد يكون الشر بعينه ، فالاختيار الخطأ هو الشر . فنحن نختار بكامل حرية الاختيار ونستعمل ما لدينا من المعرفة ، ولكن قد نخطيء وقد نصيب ، فنعاقب على الخطأ ونثاب على الأصابة ، وهذا في الأصل مستمد من فلسفة أرسطو ، فهو يقول :

« الإنسان يخطيء على صور عديدة ، وإنما يصيب على صورة واحدة ، ويكون الأمر في الحالة الأولى حيناً ، وفي الحالة الثانية صيراً . فمن السهل إخطاء الهدف ، ولكن من الصعب أصابته » .

وعلى كل فإن هم "توما الاكوينى في كل ذلك هو التوفيق بين أن يكون الله عليماً بكل علم أنلى وأبدي وقادراً بكل قدرة وبين أن يكون الإنسان كامل الحرية ، ثم جاء لوثر Luther وكالفن Calvin في الإصلاح الدينى للقرن السادس عشر ومالا الى فكرة التقدير وعدم حرية الإرادة. واختلف كالفن عن لوثر في قضية الشر . فقال الأول انه من صنع الله وقال الثاني انه من صنع الشيطان . وظل الخلاف مستمراً حول هذه الثنوية الدينية ، الى أن تناولتها الفلسفة من أبدي رجال الدين وانقسمت الفلاسفة بين مؤيد لفكرة التقدير ومؤيد لفكرة التفسير . ثم دخلت هذه الثنوية ميدان العلم ، وانقسم العلماء ، كما انقسم رجال الدين والفلاسفة ، بين مؤيد وممنكر لفكرة التقدير في الطبيعة ، وقد ذكرنا شيئاً من ذلك من قبل .

وأخشى أن أكون قد أطلت الكلام في هذا الموضوع ، ولكن مرض القفصية على هذه الصورة التاريخية الموجزة لا يخلو من فائدة لمن هو واقف على الخلاف الذى ناز حولها بين علماء المسلمين . فقد أثرت عند هؤلاء العلماء نقط تشابه ما أثير عند علماء الدين المسيحيين ، ولا سيما في القرون الوسطى . ولم تخل قضية القضاء والقدر في الإسلام من تخطيط وسوء

ولفنى حظوظا لا يفيد معها السعي أو التعمد
عنه . كقول ابن زريق البغدادي :

وما مجاهدة الإنسان وأصله
رزقاً ولا دعة الأسمان تقطعه
والله قسم بين الناس رزقهم
لم يخلق الله مخلوقاً بنفسه
ويقول صالح بن عبد القدوس :

وليس رزق الفتى من حسن حيلته
لكن حظوظاً بارزق وأقسام
كالصيد يحرمه الرامي المجيد وقد
يرى قنيرزقه من ليس بالرامي

وأغرب من ذلك في الحضي على ترك السعي
قول محمد بن ادريس الأندلسي المعروف بابن
كحل :

مثل الرزق الذي يطلبه
مثل الظل الذي يعيش معك
أنت لا تتركه متبعاً
وإذا وثقت عنه تتركه

ومثله قول مروءة بن أدية :

لقد علمت وخير القول صدقه
أن الذي هو رزقي سوف يأتيني
أسمى إليه يمتنني تطلبته
ولو قصدت أتاني لا يعنني

ومن ذلك :

لا تعجلن فليس الرزق بالعجل
الرزق في اللوح مكتوب من الأجل

ومنه :

ولو كانت الأزواق تأتي بقوة
لما وجد المصفور رزقاً مع النسر

وكم شمرة دافعتها بعد شمرة
تجرعها بالصبر حتى توت

ويقول مبيد الله الحارثي :

لا تياس إذا ما شقت من فرج
باني به الله في الروح والدمع
فما تجرع كأس الصبر معتمم
بالله إلا آواه الله بالفرج

ويقول أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن
الحجاج الكاتب :

سئل عن المغموم مصطبراً
وكن لما كان قسماً منزعج
فكل فسجق يتلوه متسج
وكل هم يفضي إلى قرع

وقال لعلب أبو العباس أو أبو المتاهية أو
موسى بن عبد الله :لطالبي أو عبد الله بن
الحسن بن علي :

إلى الله كل الأمر في الخلق كله
وليس إلى المخلوق شيء من الأمر
إذا أنا لم أقبل من الدهر كل ما
تكرهت منه طال عتبي على الدهر
وصبرتي يأس من الناس وألقا
بحسن صنع الله من حيث لا أدري
تصوّدت مني الفر حتى إفتته
وأستخني حسن الغراء إلى الصبر

والأقوال في ذلك كثيرة . وقد حمل هذا
التفكير في القضاء والقدر كثيراً من الشعراء
وغيرهم إلى أن ينسبوا تقلبت الأحوال إلى
الدهر والزمان والليالي والأيام . وجعلوا الرزق

أول العهد أدعى إلى التسليم ، بل كانت أقرب إلى السعي وبليل الجهد وعدم ترك القتال ، يدل على ذلك أسور تاريخية ثلاثة : أولها أن النبي صلى : لله عليه وسلم قضى من حياته بعد البعث ثلاث عشرة سنة في مكة المكرمة لم يتمكن فيها من حمل قريش على الإسلام وإن أسلم منهم نفر قليل ، فانتقل إلى المدينة وفي خلال عشر سنوات تمكن من فتح مكة وأخضع العرب عامة للدين الجديد ، وكل ذلك بفضل التنظيم والجد ولم ينشئ عزمه حينما أراد العرب ، فحاربههم وأعادهم إلى حظيرة الدين . والثالث تلك الامبراطورية العربية التي انشئت في أقصر وقت انشئت فيه امبراطورية في التاريخ كله . وهذا برهان قاطع عملي على أن الإسلام ليس دين التسليم والتواكل والتخاذل كما يروى لكثير من الكتاب الغربيين أن يصفوه ، ومن ذلك ادعائهم بأن الإسلام قائم على ما يسوونه ب Fatalism أى أن « ما قدّر كائن » وأن الإنسان لا يستطيع أن يغير شيئاً في المستقبل ، مهما حاول ذلك ومهما بلل من جهد وعزم ، لأن كل ذلك مقدر ثابت منذ الأزل . وقد اتخذ لكثيرون هذه الناحية التشاؤمية من القضاء والقدر وخطأوا فيها ، وقالوا على هذا المنوال أقوالاً كثيرة لم يفرقوا فيها كيف يكون الإنسان مخيراً وكيف يكون مسيراً ، وكيف يكون التخير هل هو بالإرادة المجردة أم في العمل عند اجراء الإرادة . وعلى كل فإن القدر والجبر من الناحية الكلامية العلمية أو الناحية الفلسفية لم يظهر البحث فيها جدياً إلا في حدود المئة للهجرة ، حينما قام المعتزلة وبعض أصحاب علم الكلام بإعلان مبادئ القدرة ، أو التخير ومبادئه فلسفية أخرى منها (١) أن الله يسير بالخلق إلى غاية ، وهي غاية الخير ، وقد سبق هؤلاء بفكرهم هذه في القرن الثامن الميلادي القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر من بعد (٢) أن الله لا يريد الشر ولا يأمر به ، بل يعمل على صلاح العباد وحسن حالهم (٣) أن الإنسان خالق لأعماله ، لأن الله لا يكون مدافعاً في عقابه أو ثوابه إلا إذا أعطى

ويكفي هذا للدلالة على فكرة .التسليم والتعود عن السعي والجد . وهذه ليست من الدين الاسلامي في شسبه ، ولكنها من قبيل الافكار التي خلقتها الظروف الاجتماعية . وحيداً لو أن بعض المختصين نظروا في هذه الفكرة وأمثالها وبحثوا في العوامل التي أدت إليها . ويتراءى لي أن المسلمين في أول العهد كانوا يؤمنون بوجوب السعي ولكنهم كانوا يؤمنون أيضاً بالتسليم ، ولكن بعد بليل الوسع وطرق كل باب يؤدي إلى المقصود والذكر في هذه المناسبة حكاية مع معاوية بن أبي سفيان وأحد الذين قاومه مع الإمام علي رضي الله عنه ونازعه السلطة جهدهم . وهو الوليد بن جابر بن ظالم الطائي ، وكان ممن وفد على رسول الله ، ثم صاحب علياً وشهد معه صفين . وكان من رجال علي المشهورين . ثم وفد على معاوية ، ودخل عليه في جملة الناس ، فعرفه معاوية وقال له : أنت صاحب ليلة الهرير ؟ قال نعم . قال : والله ما تخاو مسلمي من رجلك تلك الليلة ، وقد علا صوتك أصوات الناس وأنت تقول :

شدوا فداء لكم اسمي وأب
فانما الأمر غداً لمن فكسب
هذا ابن هم لمصطفى والمنتخب
تسميه للعبياء سادات العرب

قال الوليد : أنا قائلاً . قال معاوية : ولم قلتها ؟ قال : لأنا كنا مع رجل لا علم خصلة توجب الخلافة ولا فضيلة تصير إلى التقدم إلا وهي مجموعة له . . . فلما ابتلانا الله تعالى بإفتراده وحول الأمر . لي من يشاء من عباده دخلنا في جملة المسلمين . . . هذه الحكاية من هذا الرجل الطائي تشير إلى أن هذا الرجل لم يدخر وسعاً في نصرته علي وفي محاربة معاوية ، وبليل قصاراه في سبيل صاحبه ، ولكنه لما لم يتنجح في مسعاه ورأى أن الله قد حول الأمر عن صاحبه إلى معاوية لم يجد بداً من التسليم بقضاء الله وقدره . ولم تكن آراء المسلمين في

عن الخير؟ وهذه كلها مباحكات جدلية لا تؤدي إلى نتيجة، والمهم في الأمر أن الفكر البشري، كما يظهر، وكما ذكرنا من قبل، مطبوع على رؤية الفكرة ووضع نقيض لها أزماءها. فإذا فكر في النور خطر بباله الظلام، وإذا فكر في الخير خطر بباله الشر، وإذا كان في الأمن فكر في الخطر، وإذا كان في الفنى فكر في القتر وهكذا. وكنت هممت أن أبحث قضية التنعيم والتسيير أو القدرة والجبرية في الفلسفة، غير أنني أرى أن ذلك أمره بطول وبدون نتيجة حاسمة، ولذلك فاني مغرب من هذا البحث الفلسفي. ولعود إلى الكتاب الثالث الذي قرأته ووهعت أن أعرض هنا شيئاً من أفكار مؤلفه في قضية الثنوية في التنعيم.

اسم هذا الكتاب «The Book» ومؤلفه A. W. Watts. يؤدى المذهب، كما يبدو لي من كتاباته. ووصفه المؤلف بأنه كتاب يبحث عن وضع النواهي والعرائل ضد معرفة الإنسان نفسه من هو. ومجور البحث أن الإنسان في هذه الحياة فصل نفسه من العالم وخلق في تفكيره ثنوية خطيرة وهي ثنوية التعارض أو التضاد بين الإنسان والعالم، بمعنى أن الشخص المحاط بجلده وهو شيء منفصل تماماً عن المحيط الذي يعيش فيه، ولذلك فإن الشخص يقف موقف العلاء من الطبيعة، يريد أن يتقي غوائلها أولاً ويريد أن يقرها ثانياً. هذا العلاء بين هذين القطبين - قطب الشخص من جهة وقطب الطبيعة من جهة أخرى - أدخل في الفكر والذهن اعتبارات ثنوية متعددة اندمجت في كيانه وطراز حياته بصورة لا يحصى منها. والعلاج الوحيد هو أن يتخلص الإنسان من هذه الثنوية وأن يزيل الحاجز بينه وبين العالم الخارجي ويعتبر نفسه جزءاً مكملًا لهذا العالم، بحيث يكون هو والعالم شيئاً واحداً. وفي الكتاب فصل مهم بعنوان: «لعبة الأسود والأبيض»، فيه كلام كثير من أن الشيء لا يعرف إلا بضده، وهو

إنسان حرية الاختيار. وقد اعتبر خصوصاً منزلة هذا القول بأنه تحديد لقدرة الله. بقيت هذه الأفكار منتشرة، حتى أنه، في أي صاحب مفتاح السعادة، لم يسلم من شر هذه الأفكار: لا ردة قليلة من خواص العلماء، السلف الصالح، إلى أن ظهر أبو الحسن الأشعري في حدود المئة الثالثة للهجرة وحاول توفيق بين النقل والعقل، وأحيا السنة طريقة الجماعة. وكان آخر كبار المعتزلة أبو لي الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٤ هـ)، وكان اشعري تلميذاً له، فقد سأل الأشعري ن القضاء والقدر، فقد سأل الأشعري ستاذة الجبائي عن ثلاثة أخوة ماوا، (الأكبر) منهم مؤمن بر" تقي (والأوسط) كافر فاسق تقي (والأصغر) مات على الصغر ولم يبلغ الحلم. فقال الجبائي: أما الزاهد ففي درجات وأما الكافر ففي الدرجات، بناء على ثواب الطبع ومقتب: العصا وأجبت على الله تعالى (كما يقول المعتزلة)، وأما الصغير من أهل السلامة لا ينشأ ولا ينمق. فقال لأشعري: أن تكتب الأصغر درجات أخيه الأكبر في الجنة؟ فقال الجبائي: يقول الله تعالى: للدرجات لمة العظام. فقال الأشعري: فإن نال الصغير لمة: ليس مني النقص والتقصير، ناك أن أبتغي إلى أن أكبر لأملكك ودخلت لجنة. قال الجبائي: يقول له الباري تعالى: ندلك. قد كنت أعلم أنك لو بقيت لمصيت دخلت العذاب الأليم في دركات الجحيم، تكان الأسفل لك أن تموت صغيراً، فقال لأشعري: أن قال العصا المقيم في العذاب لأليم منادياً الله من بين دركات النار وأطابق لجحيم: يا الله العالين، وبأرحم الراحمين م راعيت مصلحة أخي دوني وإنت تعلم أن لأصلح لي أن أموت صغيراً حتى لا أصير في لسمير أسيراً، فمأذا يقول الله؟ فهبت لجبائي، وانقطع من الجدال. ومدار الجدال هنا أن المعتزلة يعتقدون كما ذكرنا، أن الله يريد الخير ولا يريد الشر، فكيف يتمتع الآله

كقول العربي : ويضدّها تعميم الأشياء ، أو
كقول صاحب قصيدة التيمية :

سُدان لما استجمعا حسنا
والفضد يظهر حسنه الضد

ويقول ان الصوت الذي نسمعه عن طريق
الذبذبات في الأمواج الصوتية هو في الحقيقة
صوت وسكوت ، ولكن فترة السكوت في
الموجات قصيرة جداً ، وكذلك : النور فانه نور
وظلام . ولكن الشعور يهمل فترة السكوت
وفتره الظلام ، ولا يدرك الا الصوت والنور .
وهذا شبيه بمن ينقر بأصبعه على رجل انسان
آخر ، فان التقرات هي التي يشعر بها الانسان
الآخر ولو ان هذه التقرات تتخللها سكنت
منتظمة . والحال كذلك في مزف قطعة موسيقية ،
وفي الحركة . فلولا السكون لا نشعر نحن
بالحركة ، كالسافر في قطار مثلاً فانه انما
يرى القطار يتحرك لأن الأرض ساكنة ، ولكنه
إذا كان في قطار وممر بذهاته قطار آخر يسير
بالسرعة نفسها ، فانه يشعر بأنه ساكن لا
يتحرك ، ثم اننا أحياناً نتكلم عن الأشياء في
الفراغ ، وحيث بذلك ان الفراغ لا يكون الامع
وجود الأشياء ، وان الأشياء لا يمكن ان تكون
لا في حيز أو فراغ ، والغريب في الأمر اننا
دائماً نفكر في هذا وغيره عن طريق الثنوية ، أو
من طريق التضاد ، ولا نفكر ان الاثنين ينضويان
تحت شيء واحد وهو نظام الكون الموحد الذي
لا يفرق بين هذا وذلك ، ولناخذ مثلاً آخر ،
فنحن نعتقد انه لا بد لكل اثر من مؤثر او لا
بد لكل حادث من مسبب . ومعنى ذلك ان
حياتنا سلسلة من الحوادث الناشئة من
سلسلة من المسببات ، واننا مبلرة من دمية
تلمب بها المسببات التي تمتد سلسلتها الى
الأزل . ولنفرض اننا ننظر الى قط من خلال
خاصة في الباب أو ثقب . فانتا نرى من القط
رأسه أولاً ثم بدنه ثم ذنبه ، وتكرر هذه
العملية ، بحيث انه كلما مر القط من امام
الثقب ونحن ننظر اليه فانتا نرى الرأس أولاً

ثم البدن ثم الذنب بلا اختلاف . وقد يدخل
في روحنا ان الرأس هو المسبب للذنب لأن
الرأس يأتي أولاً ويتبعه الذنب ، فالرأس
مسبب والذنب النتيجة ، مع ان الحقيقة هي
ان الرأس والذنب شيء واحد وليس شيئين
منفصلين متعارضين على اساس ثنوية الأثر
والمؤثر .

والرؤية التي نراها من الثقب تشبه رؤيتنا
للحياة ، فانتا نوجه انتباهنا الى شيء معين
وننسى ما دونه من الأشياء الأخرى . ثم نوجه
انتباهنا الى شيء آخر وهكذا ، والغاية من
توجيه الانتباه الى نقطة ، نقطة ، استيضاح
الأشياء على وجه اكمل ، اعتماداً على ان
الذاكرة هي التي تربط بين هذه النقاط ، كالعلم
أو الشريط السينمائي . وهذا ما يجري أيضاً
في العقل البشري على رأى الفيلسوف الفرنسي
هنري بيرجنس Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) .
فهذا العقل لا يرى الأشياء ولا يدركها الا جزءاً
جزءاً ، ولذلك فان العلم القائم على هذه
الرؤية يصور لنا العالم بأنه قطع متلاصقة
مفتقرة ، مع انه في الحقيقة سبل مستمر
متواصل ، ينبعث بقوة سرية حيوية تجعله
متغيراً على الدوام بدون توقف أو توقف . وقد
نعود الى هذا الموضوع في المستقبل . ولكن
العلاقة التفاضلية القائمة بين السكون والحركة
كانت موضع النظر منذ القديم ، وخاصة في
الفلسفة الأفريقية القديمة ، على يد الفيلسوف
زينو Zeno (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) . واهتم
هذا الفيلسوف بقضية الوحدة والتعدد ، فاعتكر
التعدد على اساس ان الوجود اذا تعدد لا بد
ان يكون مؤلفاً من عدة اجزاء وان يكون متناهياً
في الصغر ومتناهياً في الكبر ، لان كل جزء من
هذه الاجزاء يمكن تقسيمه الى اجزاء صغيرة
وهذه الاجزاء الصغيرة تقسم الى اجزاء ، اصغر
منها ، ثم اصغر فأصغر الى ان يكون كل جزء
من هذه الاجزاء المتعددة المتناهية في الصغر
كانه لا شيء في تناهي صغره ، وحينئذ يكون
مجموع هذه الاجزاء بمقام لا شيء أو الصفر في

هذه الطريقة أنه إذا ابتداءً بافتراض ثم ظهر لنا من هذا الافتراض حقائق متعارضتان أو متناقضتان فإن الافتراض الأصلي يجب أن يكون فاسداً . والطريقة الجدلية هذه *Dialectic* في فلسفة (زينو) كانت في الأصل عبارة عن المباحثة والمجادلة بقصد اظهار الحقيقة ، واستعملها بهذا المعنى أفلاطون ومن قبله سقراط ، ثم تطورت الطريقة فأصبحت طريقة فلسفية تقوم على التضاد والتعارض ، وتتخذ وسيلة لاطهار الحقيقة عن طريق القامدة المنطقية في أن الشئين إذا تعارضا تساقطا أو عن طريق جعل أحد الفاسدين ينسقط الفاسد الآخر ، وهذه معروفة عند العرب ، واستعملها في الفلسفة الغربية بصورة خاصة كانت *Kant* وهيجل *Hegel* - ماركس *Marx* .

والبراهين الثلاثة التي ذكرناها للفيلسوف زينو تعتمد على الافتراض بأن الزمن والفراغ مؤلفان من نقط زمنية متناهية في الصغر ، ومن نقط ماسافية متناهية في الصغر ، وهذا افتراض مشكوك فيه . وثمة رأي ثنوي آخر يتعلق بالكيونة والعدم . فإن الكيونة لا يمكن أحداً أن معنى ذلك أنها كانت غير موجودة ، والوجود لا يمكن أن يأتي من العدم . ولذلك فإن الكيونة يجب أن تكون موجودة من الأزل . ولاقت مشكلة الحركة ومعها مشكلة التنغير اهتماماً كبيراً ففي رأي أحد فلاسفة الأفريق أنه لا يوجد فراغ خال ولا عدم ، ربما أن الحركة لا تكون إلا في الفراغ الخالي ، والفراغ الخالي معدوم ، فالحركة معدومة وغير ممكنة ، وعدم الحركة معناه عدم التنغير . فإذا كانت حواسنا تشعرنا بوجود الحركة وبحوث التفكير فإن هذه الحواس تخادعنا .

وموضوع التنغير أو عدم التنغير في هذا الكون اشغل الفلاسفة الأفريق مدة طويلة ، فيمضهم كان يقول إن الأشياء لا تنجم عن غيرها ولا تزول ، ولا شيء ينقلب إلى شيء آخر . فحقائق الأشياء ، ثابتة أو دائمة لا تنغير . والذي نشاهده بالحواس من تنغير إنما هو وهم

الحساب ، لأن مجموع الأصفار يكون صفراً . ثم إن هذه الأجزاء المتناهية في الصغر يمكن أن يضاف إليها أجزاء صغيرة أخرى فتكبر وتكبر إلى أن تصبح متناهية في الكبر أو العظم ، وبما أن الشيء لا يمكن أن يكون لا شيء وأن يكون متناهياً في العظم في الوقت نفسه ، ولذلك فإن التعدد محال . بهذه الطريقة توصل (زينو) إلى حل مشكلة الثنوية بين الوحدة والتعدد . ثم تصدى إلى حل ثنوية أخرى وهي الحركة والسكون ، وقال إن الحركة لا وجود لها ، وأدلى بأربعة براهين لاثبات ذلك وعرفت هذه البراهين الأربعة بالتناقضات الحركية للفيلسوف (زينو) . والبرهان الأول يتعلق بالسهم الذي يطلق من نقوس نحو الهدف . فإن السهم هذا لا يتحرك في الحقيقة لأنه يمر في نقط متعددة بما لا نهاية ، فتكون حركته في كل نقطة عبارة عن سكون . ومجموع هذه السكونات سكون ، فلا حركة إذن . ثم إنه قال في البرهان الثاني أن كل متحرك لا بد أن يقطع نصف المسافة أولاً فيبقى النصف الآخر . فإذا قطع نصف النصف بقي عليه أن يقطع النصف الباقي ، وهكذا ، فإنه يقطع نصف الباقي ولا يصل إلى الهدف . والبرهان الثالث من (أخيل) والسلفاة في سباق بينهما ، فالو كانت لسلفاة متقدمة على (أخيل) بسافة ما وجرى السباق فإن أخيل ، على الرغم من سرعته وبطء السلفاة ، لا يمكنه أن يلحق بها . وذلك لأنه يجب عليه أولاً أن يصل إلى النقطة التي كانت فيها السلفاة ، فإذا وصلها فإن السلفاة تكون قد قطعت مسافة إلى الأمام . فإذا أراد هو أن يقطع هذه المسافة فلا بد له من أن يأتي إلى النقطة الثانية ، ولكنه عند وصوله إليها تكون هي قد قطعت مسافة إلى الأمام . وهكذا وهكذا ، فلا يستطيع اللحاق بها . وترك البرهان الرابع الآن وهذه الطريقة في البرهان هي الطريقة الجدلية *dialectic* القائمة على التضاد والتعارض ، وتعرف هذه الفلسفة الحديثة باسم *antinomy* أو التعارض أو التناقض ، وأساس

لأن رؤيتنا له صورته لنا بأنه مؤلف من أشياء متقطعة بعضها ملتصق بعضها معلول، ولم تصورنا لنا بأنه متكامل الأجزاء بوحدة واحدة متصلة الحلقات، كالقطعة التي هي جسم واحد لا ينفصل، ولو أننا حينما نظرنا إليها توهمناها بأنها رأس وبلن وذنب .

لم أننا في معيشتنا العادية نرى ونسمع وشم ونلمس أشياء مختلفة، ولكن إحساسنا بهذه الأشياء يتراوح بين الإحساس الشديد والإحساس الفير الشعوري، بمعنى أننا أحياناً نرى الشيء ويرسم في العين ولكننا لا ننتبه إليه أو لا نلاحظه . فسائق السيارة مثلاً يرى جميع الأشياء من ناحية فيزيائية صرفة، ولكنه لا ينتبه إلا إلى بعض هذه الأشياء، فهذا البعض هو الذي يتذكره، أما البعض الآخر فلا يتذكر منه شيئاً . ولنفرض أن سائق السيارة هذا كان يتحدث مع صديق بجانبه وهو يسوق . فهو وإن كان يرى الطريق أمامه ويرى أشجاراً وبيوتاً وسيارات مارة وإناساً ويستمع في الوقت نفسه لحدث صديقه، إلا أن انتباهه لا يمكن أن يستوعب جميع هذه الأمور والأشياء، ولذلك فإن الانتباه يختار أشياء دون أخرى وينصب عليها دون غيرها . وقد ينصرف الانتباه فجأة إلى حادثة أو إلى شيء ما، إذا كان ذلك مما يهتم به الانتباه . وقد يجتمع أحد منا في حفل اجتماعي بشخص يعرفه فيتحدث معه مدة من الزمن، ثم يفارقه . فإذا أراد أن يتذكر ذلك الشخص، فانه مثلاً يتذكر أنه كان يستعمل كلمة معينة أو أنه كان يحرك يده بصورة خاصة، ولكنه لا يتذكر لون مينيته مثلاً أو لون لباسه . فالذي يتذكره هو الذي لاحظته لأنه اهتم به، والذي لا يتذكره هو الذي لا دلالة له ولا هو بذي شأن خاص .

ويظهر من ذلك أن الانتباه أو الملاحظة تسير على أساسين : الأول اختيار المهم الطريف . والثاني : وهو متزامن مع الأول في وقت واحد، وجود رموز تعرف بها الأشياء، كالكلمات والأرقام والعلامات والأشكال والأنعام والأوان

لا حقيقة له، وهو من خداع الحواس . ولكن هذا اللغز بين الثبوت والتغير، وبين الحركة والسكون في حاجة إلى حل . وافترض بعض الفلاسفة لذلك بأن الأشياء مكونة من عناصر أصلية صغيرة ثابتة الطبيعة لا تتغير أبداً وإنما تتجمع في أشكال متعددة . تتغير الأشياء، لا يكون إلا بتغير هذه التجمعات وتبقى العناصر الأصلية ثابتة لا تبيد ولا تنقلب . ومعنى ذلك أن الأشياء إنما تتغير بالظاهر فقط، وتبقى حقيقتها ثابتة لأنها من عناصر ثابتة . ومن هنا اهتدى بعض الفلاسفة إلى أن الوجود كله لا بد أن يكون قائماً على عنصر أصلي ثابت لا يتغير، وإنما تتغير الأشياء بفعل مظاهر تنبثق من العنصر الأصلي . وقد أدت هذه الفكرة إلى فكرة المادة الأساسية Substratum من عند أرسطو أولاً، ومنه غيره ثانياً، وحملت سبينوزا Spinoza على فكرة وحدة الكون والتوحيد بين الله والمخلوقات . ولما ظهرت نظرية دارون Darwin في النشئ والارتقاء عادت فكرة المادة الأساسية إلى الظهور، وأخذ البعض يقول بأن التطور في هذا العالم لا بد أن يكون ناشئاً في الأصل من مادة أساسية واحدة . واستعمل الفكرة هذه الكاردينال نيومان الكاثوليكي Newman حينما قال أن الديانة المسيحية تتطور في المظاهر فقط وإنما المادة الأساسية أو الحقيقة الأصلية ثابتة دائمة لا تتغير .

ونعود الآن إلى الكتاب الثالث الذي كنا بصدد قبل هذا الاستطرد . فلن نظرننا إلى العالم قطعة قطعة نجعلنا نعتقد أن العالم عبارة عن أجزاء منفصل بعضها من بعض، وعبارة من أشياء متفرقة، ولذلك فإننا نضل أفكارنا في إيجاد روابط بين هذه الأجزاء أو الأشياء، ومن هنا نصل إلى قضية تامة والمعلول أو المؤثر والآخر، ونرى أن بعض الأشياء يكون علة للبعض الآخر، على أساس ثنوية جديدة . مع العلم بأن طريقة التفكير هذه ليست إلا طريقة وهمية أوجتها إلينا طريقتنا في رؤية العالم .

في السحاب - جميع هذه المواقف تثير شعوراً هو ما يطلق عليه اليابانيون كلمة Yugen. وأنا لا أجد كلمة في اللغة العربية يمكن استعمالها أزاء هذا المعنى .

ونحن نلاحظ بعض الأشياء دون غيرها ، بسبب عاملين مهمين : الأول : أننا نلاحظ الأشياء التي لها قيمة في بقاء النوع وفي المحافظة على الحياة ، والثاني : أننا نلاحظ الأشياء التي لها رموز أو كلمات تدل عليها سواء في اللغة أو في الموسيقى أو في الرياضيات وغيرها . وفي ملاحظتنا لهذه الأشياء واغفالنا الأشياء الأخرى نكون متخمين ومضلّين من أفتساباتنا بمراسين : الأول : أننا لا نفرق ان التناقضات أو الأضداد كالنور والظلمة والصوت والسكوت والحركة والسكون والامتلاء والفراغ والداخل والخارج والظهور والاختفاء والمؤثر والأثر ما هي في كل زوج منها إلا ناحيتان لشيء واحد متحدتان معه متساويتان لا متمايزتان . والثاني : أننا نظن خطأ أن ما يتوجه إليه الانتباه وتنصب عليه الملاحظة هو كل شيء في الوجود ، أو كل شيء تجد ملاحظته ، ونظن خطأ أن ما نلاحظه من الأشياء عبارة عن أفراد منفصلة ليس يوجد بينها ارتباط أو علاقة . فلا نرى مثلاً الأبيض والأسود بأنهما صفتان لشيء واحد بل نرى بأن الأبيض ضد الأسود ، وكذلك نرى الليل ضد النهار والموت ضد الحياة وهكذا . نرى أن هذه الأشياء في تضاد دائم ، بل وفي نزاع مستمر . ونحن بين التقيضين في اضطراب نفسي . فالمرت والحياة ناحيتان للوجود الواحد ، لا فرق بينهما لأنهما امران طبيعيان ، فكل مولود لا بد له أن يموت كمسنة طبيعية ، ولكننا لا نقبل ذلك ، بل نضع الموت في وضع مضاد للحياة بحيث أننا في خوف دائم من المرض لأن المرض من أسباب الموت . وينقلب هذا الفزع من الموت في المدنية الغربية بصورة خاصة . والمسلمون في إيمانهم الصحيح يجب أن لا يفرقوا بين الحالتين لأن الموت والحياة بيد الله . أي هما سنتان طبيعيتان . وأشد هولاً من الموت في المدنية الغربية أن الناس يخافون أن لا تكون

وغیرها ، لأن الأشياء التي ليس لها رموز متعارف عليها لا يلاحظها الإنسان ، ولا يتذكرها إلا بهذه الرموز . وكلما ازداد اهتمامنا بالشيء زادت عندنا الرموز الخاصة به . فالأسكيمو في مناطق القطب الشمالي لهم أسماء مختلفة للثلج بحسب اختلاف صفاته ، في حين أن « الأزتك » من الهنود الحمر لقدماء في أمريكا ليس لهم إلا كلمة واحدة تشمل الثلج والمطر والبرد . وهذا بالطبع يذكرنا بالعرب وبالله العربية ، ويذكرنا أيضاً بأن مفردات اللغة وغناها أو فقرها دليل على الأشياء التي يهتم بها أصحاب تلك اللغة ، وعلى تفكيرهم ، بل وعاداتهم القديمة ، ودليل على الأشياء التي لا يهتمون بها . ومن ذلك مثلاً أن بعض اللغات قد تحتوي على كلمة ليس لها مقابل في لغة أخرى ، فتستعير لغة الأخرى تلك الكلمة من اللغة صاحبة الكلمة . وقد استعار العرب كثيراً من الكلمات الأجنبية قديماً وحديثاً . وهذا معروف لا يحتاج إلى تفصيل . واللغات الأجنبية بأحد بعضها من بعض . واذكر على سبيل المثال أن اللغة الإنجليزية ليس فيها كلمة بمعنى التشفي ، أي السرور بمصيبة الغير ، ولذلك فإن الإنجليز يعبرون عن هذا المعنى باستعمال كلمتين هما Malicious Pleasure أو كثيراً ما يستعملون كلمة الماتية بدلاً من الكلمتين الإنجليزيتين . والفلاسفة لا يجدون في اللغة الإنجليزية ما يصرون به عن معنى « فلسفة في الحياة » أو « النظر الفلسفية في هذا العالم » ، فهم يلجأون إلى كلمة الماتية لهذا الغرض وهي Weltanschauung . وفي اللغة اليابانية كلمة ليس لها مقابل في اللغة الإنجليزية وهي كلمة Yugen ، لوصف احساس أو شعور خاص يمتري الإنسان في موكشف معينة ، منها مثلاً رؤية الشمس المعينة وهي تغيب وراء أكمة مكللة بالزهور ، والهيام في حرش على غير هدى بين الأشجار بدون أي فكرة في الرجوع ، والوقوف على شاطئ البحر ومراقبة مركب في البحر يغيب وراء جزر بعيدة ، ومراقبة سرب من البط يطير في الجو ثم يختفي

حياة بعد الموت ، ويرون أن ذلك - لو صح - أشبه ما يكون بدفن الإنسان في القبر وهو على قيد الحياة .

ونكتفي بهذا القدر من كلامنا على كتاب The Book الذي كنا بصددته حتى الآن ونعود إلى اتمام البحث في موضوع الفلسفة الاغريقية الثنوية بعد أفلاطون ، ونبدأ بالفيلسوف المعلم الأول أرسطو أو أرسطوطاليس Aristotle (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) وهو أعظم فيلسوف اغريقي في العصور القديمة وأعظم فيلسوف على الإطلاق في القرون الوسطى وعند العرب بصورة خاصة . وهو مع عظمته إلى هذا الحد مدين في أمور بالغة الأهمية في فلسفته لمن سبقه من فلاسفة العهد القديم عند الاغريق . وكان تلميذ أفلاطون ، وكان أفلاطون تلميذ سقراط ، والتلميذان أفلاطون وأرسطو مدينان لسقراط في الأسلوب الجدلي Dialectic ومدينان للفلاسفة الايلانيين ، وخصوصاً هراكليتس ، في موضوع التغير الدائم في هذا الكون ، وفي أساس هذا التغير واتجاهه ، وكيف يكون ومن أي شيء يكون : وهل يوجد جوهر عنصري أساسي يبقى ثابتاً رغم هذا التغير . وقد تكلمنا عن هذه المسألة فيما سلف .

والأسلوب الجدلي في أبسط صوره عبارة عن محادثة أو مكالمة حول امر معين يدلى كل طرف برأيه في هذا الامر على طريقة المحاوراة وطريقة الأخذ والرد ، إلى أن يصل المتحاوران أو المتحاورون إلى اتفاق أو رأى مشترك . والأصل في هذا الأسلوب أن ينظر إلى الشيء من جميع الجهات ومن جميع الصفات ، بحيث تأتى المحاوراة على جميع جزئيات الموضوع وتلم بجميع خصائص الشيء . وكلما توسعت المحاوراة في الشمول كانت أقرب إلى الحقيقة ، وكلما ضاقت واقتصر على القليل من الاعتبارات كانت أقرب إلى الخطأ والوهم الباطل . وبما أن سقراط كان يعتبر المحادثة أو المحاوراة بمثابة طريقة من طرق التفكير ، أو أن التفكير عبارة من محادثة باطنية في النفس ، فإن

الأسلوب الجدلي كان له عنده شأن عظيم . وأول شيء أهتم به سقراط هو الوصول إلى تعريف صحيح ، لأن حقيقة الشيء أو طبيعته يمكن تحديدها عن طريق التعريف الصحيح . والتعريف الصحيح يتوقف قبل كل شيء على أن يكون لدى المتجادلين اتفاق واضح حول معاني الكلمات المستعملة في المحادثة أو المحاوراة . فإذا كان هذا الاتفاق حاصلًا ، فالخطوة التالية هي طريقة الجدل . فسقراط كان في جدله يستعمل طريقة تجاهل العارف ويظهر على نفسه بأنه لا يعرف بديهيات الموضوع ، فيضطر بذلك مجادله إلى أن يبدأ في البحث من أبسط الأمور . وكان يستعمل أيضاً طريقة السؤال والاستفهام ليحصل مجادله على التفكير في ما يقوله ، وينبهه إلى تناقضات أو مفارقات . وعلى كل فإن القصد من كل ذلك في الحوار والمناقشة الوصول إلى تعريف صحيح لبعض المعاني أو الأفكار المجردة كالعدالة أو الخير أو الحقيقة أو الجمال . وكيفية ذلك أن يبدأ أحد المتخاصمين فيعطى مقالة عامة أو صيغة تقريبية لمعنى العدالة مثلاً ويريد بذلك أن تكون صيغته هذه تعريفاً يتفق عليه ، كان يقول مثلاً ان العدالة هي الصدق أو قول الحقيقة . وهنا يجري فحص هذا التعريف لمعرفة كونه تعريفاً شاملاً ، أو ناقصاً بقصر عن الكمال . والسؤال الأول الذي يطرح رداً على هذا التعريف هو : هل من العدل أن تقتل الحقيقة لشخص مجبول من حب القتل والإجرام ؟ فهذا السؤال يفتح الفكر على نقطة جديدة في البحث تنافس التعريف البدئي ، ومنه يجري تحرير التعريف حتى ياخذ بهم الاعتبار هذه النقطة الجديدة وهكذا . ولنقرض أيضاً أن أحد المتخاصمين عرف الشجاعة بأنها الثبات في وجه العدو وعدم تولية الظهر أمامه ، فإن الرد على ذلك هو أن من حسن الحيلة وسلامة التدبير أن يفر الجندي من أمام عدوه خداعاً له واستعانة بالحيلة عليه : وهنا لا بد من تعديل هذا التعريف حتى يتلاءم مع الفكرة الجديدة وهكذا . ومن هنا نرى أن الوصول

الاسلوب الجدلي . فالحقيقة التي عليها تفضيل كانت ملفقة موجودة بالقوة . فلما بدأ تمحيصها من طريق الاختبار والتجربة تكشفت للعين وخرجت الى الفعل . والشاعر بالطبع لم يقصد بقوله هذا أن يشرح فلسفة سقراط أو أفلاطون أو أرسطو ، ولكن ما أرادته توافق مع تلك الفلسفة .

وقبل أن نبعث في فلسفة أرسطو الثانية من حيث الصورة والمادة ومن حيث الثبات والتغير في هذا العالم يجدر بنا أن نأتي بخلاصة عاجلة لفلسفة أفلاطون من هذه الناحية ، ولو أننا قد قلنا عرضاً لها بصورة عامة . من قبل . والغاية من هذه الخلاصة العاجلة اظهار الصلة بفلسفة أرسطو الشنوية . تلك الصلة التي كان أرسطو يحاول دائماً التحرر فيها ومن تأثير استاذة افلاطون .

يرى أفلاطون أن العلم علمان : علم تعليني وهو الرياضيات وعلم عملي وهو بقية العلوم . ويرى أيضاً أن حقائق العلم الرياضي حقائق دقيقة ثابتة محددة لأنها مبنية على الفكر الخالص ، خلافاً للعلوم الأخرى العملية التي هي قائمة على الإحساس أو الإدراك الحسي ، وهي يحكم الضرورة غير دقيقة ولا ثابتة ولا محددة لأنها في تغير دائم ولها أشكال مختلفة . فإذا أردنا مثلاً أن نرسم دائرة بالعمل فإن هذه الدائرة ، مهما بلغت من الاتقان وحسن الصنعة ، لا تكون كلمة كالدائرة التي في ذهن الرياضي أو التي يعتبرها العلم الرياضي دقةً وحسناً حاولنا أن تكون الدائرة التي نرسمها بأيدينا على الورق وبإستعانة بأدق الآلات والأدوات دقيقة مضبوطة ، فإن هذه الدائرة تبقى صورة ممسوخة عن الصورة الذهنية التي للدائرة بحسب علم الرياضيات . وإنما تختلف الدوائر المرسومة بالعمل عن الدائرة المثلى بأنها تقرب كثيراً أو قليلاً من المثال الأكمل . وكلما رأينا دائرة مزسومة بالعمل تذكرنا أنها صورة ناقصة للمثالية المثلى في الذهن . فالصورة الذهنية أو الفكرية هي الصحيحة ، وما دونها غير صحيح

الى التعريف الصحيح يجري على خطوات من هذا القبيل ، كل خطوة منها تمثل مقدة في البحث وتمارساً في الصورة ، ومن هذا التعارض والتضاد تنشأ فكرة جديدة ويحدث تحول ضروري . فالنتيجة في الجدل يكون على اساس التناقض ، وسلسلة التناقضات هذه تؤدي في النهاية الى التعريف الصحيح أو عبارة أخرى الى الفكرة الجامعة أو الفكرة الكلية . ويجب أن نلاحظ أمرين مهمين لهما شأن عظيم في فلسفة هيغل الألماني وماركس فيما بعد وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو كذلك . الأمر الأول هو أن الشيء إذا تعارض مع ذاته انقلب هو وضده الى شيء جديد يكون بين هذا وذاك وهذا اساس نظرية ماركس في الجدلية المنطقية واسباس نظرية هيغل من قبل . وسنأتي على ذلك فيما بعد . والأمر الثاني أن الفكرة الجامعة أو الكلية وهي التعريف الصحيح تكون في الحقيقة كاشنة من الأصل . وإنما يظهرها الى حيز الوجود الفعلي هو هذا التضاد والتعارض . فالفكرة الكلية موجودة بالقوة . كما يقول العرب ، ثم تظهر بهذا الجدل والتعارض الى الفعل . فالغاية من الجدل موجودة من الأصل والجدل لا يوجد لها في حقيقة الأمر ولكنه يظهرها بهذا التمعن . وهذه فكرة أساسية لا يمكن الإنسان أن يفهم الفلسفة اذا لم يفهمها ، وهي فكرة أخذها أفلاطون وأرسطو وطوّرواها ، وقال أفلاطون أن الأفكار الكلية موجودة من الأزل وإنما نحن نتذكرها تدريجياً حتى تكتمل في أذهاننا . وقال أرسطو ان الصورة أو الفكرة الكلية هي الأصل والمادة فرع . في بحث سنبحثه قريباً . والاسلوب الجدلي يؤدي الى فلسفة أرسطو من الصورة والمادة . ويخطر ببالي في هذه المناسبة من كيفية كشف الحقيقة تدريجياً في الاسلوب الجدلي قول عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب :

رايت تفضيلاً كان شيئاً ملفقاً

فكشفته التمهيص حتى بدأ ليا

وهذه صورة واقعية جميلة لما يجري في

مع التكرار . ولكن عبارة أرسطو ، خلافاً لأفلاطون ، اتجهت الى الواقع والمحسوس بدلاً من التحليق في الخيال والسماء ، وأخذ يبحث عن الأشياء الموجودة من أين هي وكيف صارت بالأشكال التي هي عليها، وأدى به هذا البحث الى ثنوية جديدة وهي ثنوية الصورة من جهة والمادة أو الهولي من جهة أخرى ، لأن كل شيء موجود أو كائن له حقيقة من حيث جوهره وله شكل تظهر فيه هذه الحقيقة . فحقيقة الشيء جوهره ، وهذا الجوهر أساس له ، والشكل عبارة عن صورة أصلية يتشكل بها الشيء بقوة داخلية باطنية . وبحاول أرسطو بهذه الثنوية بين الصورة والمادة أن يعلل لنا العالم بأمرة ولا يد من التوسع قليلاً في شرح هذه الثنوية لمرحلة فلسفة أرسطو وكيف اختلافها عن فلسفة أفلاطون .

أولاً: المادة والصورة متلازمان لا تنفصلان . ولكل شيء مادة يصنع منها وصورة أو شكل أو قالب يصنع فيه أو ملي متواله ، وهذه هي سنة التكوين عند أرسطو . فلو نظرنا الى أبريق من الفخار ، فهو أولاً مادة الفخار الأولى المعروفة بالهولي ثم هو ثانياً : صورة الأبريق بالشكل المعروف . وهذا أمر بسيط ، لولا أن أرسطو نقله ذلك الى نظرية ميتافيزيقية تشبه نظرية أفلاطون الثنوية ، كما نرى بعد قليل .

ومعنى أن المادة والصورة لا تنفصلان انهما لا تنفصلان بالفعل ولو اتهمنا منفصلتان في التفكير . فلا توجد مادة بدون صورة ولا صورة بدون مادة . بل أن كل كائن مركب من مادة وصورة معاً .

ففي الهندسة مثلاً لدينا دوائر ومربعات ومثلثات ، فهذه في الحقيقة أشياء مدورة وأشياء مربعة وأشياء مثلثة ، ولا يوجد تدوير أو تربع أو تثليث في واقع الأمر ، وإنما نحن نفكر تفكيراً مجرداً في الدهن فقط في هذه الصفات ، فننتخبها بطريقة التجريد المعنوي

بالمعنى الحقيقي . وما ينطبق على الأشكال الهندسية ينطبق أيضاً على المبادئ الأخلاقية . فنحن لا يمكن أن نشاهد الشجاعة المجردة المثلى في هذا العالم ، وإنما نشاهد أشكالاً منها غير كاملة ، ونشاهد رجالاً شجعاناً يختلفون في شجاعتهم من حيث قربها أو بعدها عن المثال الكامل الذي هو الصحيح لا غير . فالصور الذهنية إذن على نوعين: نوع ثابت دقيق محدد صحيح ، وهو مجموعة الصور المثالية القائمة بدلائها . ونوع غير ثابت وغير دقيق أو صحيح وهو الذي يأتينا من طريق الاحساس أو الإدراك الحسي . والنوع الأول هو الثابت ، وهو موجود فعلاً في عالم خاص به منفصل عن عالم الاحساس . ويرى أفلاطون أن العالم المثالي « هو عالم الكليات » وأن عالم الاحساس هو عالم الجزئيات . والمثل العليا ليست أفكاراً أو صوراً تأتي من طريق الاحساس وإنما هي موجودة من الأزل ، ونحن إنما نتذكرها وننتبه الي وجودها في أثناء حياتنا فقط . هذا كله أساس نظرية أفلاطون في قضية المثل العليا .

أما أرسطو فقد خالف أفلاطون في نظريته من العلم ، وقال أن العلم لا يحتاج الى الصور المثالية ، وإنما يحتاج فقط الى المعاني المجردة التي ينتزعاها العقل من التجربة والاختبار من طريق الاحساس والإدراك الحسي . وعلى هذا فإن أرسطو يعتبر العلم علماً واحداً وهو العلم الثابت بالتجربة والاختبار لا غير ، أي العلم الذي يكشف العلاقات بين الأشياء بصورة منطقية أو بين الأثر والمؤثر . وهم هذا العلم الكشف عن الصلة لكل شيء ، ومعرفة الأسباب والمسببات . غير أن هذا العلم يحتاج الى مبادئ أولية يستند عليها ، وهذه المبادئ الأولية السمة أحياناً بالبدهييات ، لا تذكر بطريق التجربة والاختبار ، وإنما تذكر ببسائطه العقول ولا تحتاج الى برهان . فكيف يمكن الوصول إذن الى هذه المبادئ ؟ هنا يتأرجح أرسطو بين أن يكون أفلاطونياً صرفاً وأن يكون من المؤمنين بأن الأفكار تأتي بالتجربة والاختبار

ان لكل شيء غاية ، وهي له بمعنى العلة النهائية ، او العلة الغائية . وعلى هذا فان الوظيفة او الغاية لكل شيء مشمولة في صورة ذلك الشيء . مثال ذلك ان قوة اليد في القبض او الامساك جزء من صورتها ، وتفقد هذه لوظيفة اذا هي بترت من اللراع .

والصورة - كما قلنا - تتضمن الصفات والخواص ، وهذه تكون ملازمة للهوي في الشيء ، وتكون قائمة على قاطعة الهوي ، بمعنى ان الهوي يكون الأساس أو القاطعة الأساسية Substratum وان الصفات والخواص مركبة عليها . فالهوي اذن بمثابة جزء مجرد من الصفة والداتية والشخصية والطبيعة ، ولا يتصف هذا الجزء بصفة مميزة الا بفضل الصورة . ولهذا فان فكرة ارسطو عن الهوي تختلف من فكرتنا نحن في المادة ، فالعديد والنحاس مثلاً مادتان مختلفتان في رأينا نحن ، ولكنهما في رأيه انما تختلفان بحسب الصورة التي لكل منهما في تكوين الأشياء ، وهنا يؤدي البحث بأرسطو الى ثنوية جديدة وهي ثنوية القوة والفعل ، فالقوة هي بمقام الهوي والفعل بمقام الصورة ، أي ان الهوي تكون قابلة للصورة فهي الصورة بالقوة ، أي ان فيها الاستعداد والاستقامة لتقبل الصورة عند تكوين الشيء . ولهذا فان الشيء بالفعل هو الصورة ، أي ان صورته الشيء من الهوي على صورة معينة هو الحالة الفعلية للشيء . وكان أرسطو يرى في هذه الثنوية الجديدة وفي وضع القوة ازاء الفعل انه توصل الى اكتشاف سر الضرورة Becoming من معضلات الفلسفة الاغريقية القديمة ، ولا سيما فلسفة الايلييين التي ما زالت منذ ازمانهم تتلق بال جميع فلاسفة الاغريق . وكان المفهوم ان الشيء اذا صار شيئاً آخر فهذا ليس بضرورة لانه لا ينطوي على تغيير حقيقي ، وان الشيء المعدم لا ينفرد او يؤول الى شيء موجود لان الشيء لا يوجد من العدم او من لا شيء . ولكن ارسطو اتخذ القوة مكان المعدم في الفلسفة القديمة ، وبذلك اعتبر المعدم انه ليس عدماً على وجه الاطلاق ،

ولا وجود لها في الحقيقة خارج اللهم . وهنا يختلف ارسطو عن افلاطون ، لان افلاطون كان يقول ان صفة التدوير أو التربع أو التثلث صور حقيقية موجودة فعلاً في عالم المثل العليا وان ما نراه من تدوير أو تربع أو تثلث في هذا الوجود انما هو صور ممسوخة للصور المثالية ونسخ تقريبية للصور الأصلية . وبما ان ارسطو يقول ان الكليات لا تكون الا على اساس الجزئيات في التفكير ، وانه لا وجود لكلية من الكليات بدون جزئياتها ، فانه على هذا الأساس لا وجود بصورة بدون المادة . فالمادة هي الجزئية والصورة هي الكلية . وكما اتنا من الجزئيات نصل الى الكليات بالتجريد المعنوي فاننا كذلك نصل من المادة الى الصورة ، وبما ان الكليات كامنة في الجزئيات ، كما كان الحال في جدلية سقراط ، فكذلك ، للصورة تكون كامنة في الهوي . فلا بد ان تكون الهوي عرضة للتغير حتى تقبل الصورة التي تكون عليها . فالهوي اذن تمثل ما يسمى بالضرورة ، أي الصورة التي تؤول اليها المادة بتطورها . لتأخذ مثلاً مادة الخشب ، التي يعمل منها السرير ، فان هذه المادة هي الهوي بالنسبة لهذا السرير لانها تؤول الى السرير ، ولكن الخشب هو الصورة اذ اعتبرنا انه يصير شجرة تنمو تدريجياً من الأساس . فشجرة البلوط مثلاً هي صورة حبة البلوط بعد ان تنمو وتكبر ، والبلوط هو مادة السرير .

والصورة لا تعني الشكل الخارجي ، ولو انها تشمل ذلك ، ولكنها تعني أشياء أخرى ايضاً وهي الصفات والخواص جميعها لكل شيء ، وتعني بصورة خاصة التنظيم التكويني لجميع اجزاء الشيء ، من حيث اتصال هذه الاجزاء بعضها ببعض من الداخل ومن حيث علاقتها الخارجية ، على الوجه الاكمل ، او على احسن تقويم . وتشمل الصورة ايضاً الوظيفة المخصصة لكل شيء على حده ، او الوظيفة التي من اجلها يكون هذا الشيء موجوداً ، وكل شيء مسخر لما خلق له ، أي

وانما يختلف ارسطو عن افلاطون ان ارسطو ينكر وجود الصورة منفصلة عن الهولي ، ويرى أن الصورة ملتبسة بالهولي لا تنفك عنها .

وفهم من هذا كله ، بحسب ما يظهر للناظر لأول وهلة ، أن الفأية تأتي في الترتيب قبل البداية . وينطوي هذا ، كما لا يخفى ، على تناقض ظاهري ، إذ كيف تكون النهاية وهي الفأية ، قبل البداية ؟ وليس في هذا تناقض لظاهري ولا حقيقي ولكن الفلاسفة المثاليين من هذا النوع لا يندخلون الزمان في اعتبارهم ويرون أنه وهم باطل لا حقيقة له . ولذلك فإن الرجل المادي إذا رأى أن المبدأ الأول وهو الله هو أصل هذا الكون بأجمعه فإنه لا بد ، على أساس اعتباراته الزمنية العرفية ، أن يرى أن الله سابق في الوجود ، وأن الكون حادث كان حدوثه في زمن من الأزمان ، بمعنى أن الله هو المحضوث وأن الكون هو النتيجة التالية لهذا الحادث ؛ وأن الله هو الملة وأن الكون هو المعلول ، وأن الملة سابقة للمعلول تأتي قبله في الترتيب الزمني . والحقيقة ، في عرف هؤلاء الفلاسفة ، أن الله ليست علاقته بهذا الكون علاقة الملة والمعلول ، ولا علاقة الزمن من حيث التقدم والتأخر وانما الله - في عرفهم - كالمقدمة المنطقية التي تؤدي إلى النتيجة إذا صحت . فالتكون نتيجة منطقية للمقدمة وهي الله وبهذا يمكن تحليل وجود الكون ، وليس بالملة والمعلول ، لأن التحليل عن طريق المسببات لا يفسر حقيقة الشيء . فالله هو السبب وليس المسبب ، كما أن المقدمة سبب إلى النتيجة المنطقية . وهذا بحسب الفكر لا بحسب الزمان . فالصورة أو المقدمة تسبق النتيجة في الفكر فقط ، فهي البداية مطلقاً ، وهي اس الكون ومنه يفيض .

وهذا الفيض في الكون عبارة عن تسامي المادة في ترقيقها من الهولي إلى الصورة . وفي الطرف الأسفل من سلم الترقيق هذا تكون

فالهولي هي القوة ومنها يجري التدرج إلى الفعل ، وليس من الملم إلى الوجود قفزة واحدة . فالحركة أو التغيير إذن مبالغة عن المرور من حال القوة إلى حال الفعل ، أي من الهولي إلى الصورة .

وبما أن الهولي شيء عديم اللاتية قاصر بنفسه عن الكمال ، فإن الصورة أسمى مقاماً منها . لم أن الهولي بالنسبة إلى الزمن أقدم من الصورة ، ولكنها لما كانت تحتوي على جرئومة الصورة بمعنى أن الصورة قائمة عليها فالصورة باعتبار الفكرة أسبق من الهولي ، وهي أي الصورة بكونها موجودة في الهولي بالقوة تكون أقدم فكرياً من الهولي ، فشجرة البلوط موجودة في حبة البلوط ، ولو لم تكن موجودة هناك لما نمت الحبة وأصبحت شجرة في تلك الصورة . وهذا من قبيل قول الشاعر الانجليزى أن الولد أبو الرجل (The Child is Father to The Man) . وبما أن الصورية تجري نحو غاية معينة ، كصورية حبة البلوط نحو شجرة البلوط ، فإن الفأية هي الأصل والعنصر الفعال وهي الملة الحقيقية للصورية . وعلى هذا فإن حركة الجسم إلى الأمام لا تكون بقوة الدفع من الخلف وانما تكون بقوة جاذبة تجذب الجسم نحو الفأية المطلوبة . فالفأية إذن يجب أن تكون متحققة موجودة منذ البداية ، وإلا فإنها لا تستطيع بلل التأثير المطلوب ، فيجب أن تكون موجودة أصلاً . والفأية ملة الحركة والملة من ناحية منطقية سابقة للنتيجة .

ولذلك فإن الفأية وهي الصورة في النهاية هي الأولى في الفكر والحقيقة ، ولو أنها تأتي آخر الأمر بالترتيب الزمني . وهي أيضاً في رأى ارسطو المبدأ الأول في هذا الوجود كله ، ومن هذا المبدأ يتكون العالم بأسره . فهي المنبع الأول . وهي ، في هذا الاعتبار ، لا تختلف في الأساس عن المثال الأسمى الذي تقوم عليه فلسفة افلاطون في آخر الأمر . أي أن الفكر أو العقل أو الكلية الأولى أو الكينونة المطلقة عبارة عن أصل هذا الوجود وقاعدته الأولى .

كانا أعظم مؤثرين في الفكر الفلسفي حتى الزمان الحاضر .

وأول هذه الفلسفات فنسفتان : فلسفة فيلو الإسكندري (٣٠ ق . م - ٥٠ ب . م) ثم فلسفة أفلوطين Plotinus (٢٠٤ - ٢٦٩ ب . م) وتتميزان بأنهما مرجعا الفلسفة بالدين ، وتمخضتا عن فلسفتين جديدتين : الأولى وهي فلسفة فيلو عُرِثت بفلسفة الكلمة Logos ، والثانية وهي فلسفة أفلوطين عُرِثت بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonism . وهما على كل حال مثال على التطور الفلسفي واتجاهه بمعد أفلاطون وأرسطو ، ودليل على تأثير هذين الفيلسوفين في الفكر عامة وفي التفكير الثنوي خاصة ، وعلى تأثيرهما في الفلسفة الدينية اليهودية وفي الفلسفة الدينية المسيحية ، بل وفي الفكر الإسلامي والفلسفة عند العرب والمسلمين في المشرق والمغرب .

والمعروف عن حياة « فيلو » الإسكندري ليس بالكثير ، ولكنه عاش قبل الميلاد وبعد نصف قرن ، وكان من أسرة يهودية تنتمي إلى الحركة التحريرية في الإسكندرية ، من جملة الطائفة اليهودية المصرية التي أصبحت إفريقية أو هيلينية لغة وثقافة وطراز معيشة . وكانت الأفكار في ذلك الوقت ، ولا سيما قبل الميلاد ، بين أفراد الطوائف الدينية والعنصرية المنعزلة ، وخصوصاً عند اليهود ، يتنازعها اتجاهان الثنائ : أحدهما ديني وهو اليهودية بصورة عامة ، والثانيهما الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة فيثاغورس الباطنية وفلسفة أفلاطون وأرسطو ، وبلغ من شدة نفوذ الفلسفة اليونانية أن رجال الدين من جميع المعتقدات أخذوا يفكرون جدياً في التوفيق بين طرفين متعارضين وهما الدين والفلسفة ، وكان فيلو الإسكندري في مقعده هؤلاء . فكان يهودياً أولاً ثم فيلسوفاً ثانياً ، واستعمل الفلسفة للكشف عن أسرار التوراة ومعانيها الباطنية . وساعده على ذلك أنه كان متعمقاً

الهيولي بلا صورة وفي الطرف الأعلى تكون الصورة بلا هيولي ؛ وهذا من ناحية نظرية فقط لأن المادة والصورة متلازمان لا تنفصلان ، كما قلنا . ولكن ألهم في الأمر أن هذا الكون عبارة عن عملية متصلة من التدرج والترقي ، والحركة والتغير عبارة عن حركة اضطرابية يقتضيها التوجه من الأسفل إلى الأعلى تحت تأثير جاذبية الفاية أو التكامل . وينتهي هذا التوجه نحو الرقي والكمال إلى الدرجة العليا ، وهي الله في عرف أرسطو . وهنا تنويسة جديدة . فإن الله عند أرسطو هو الصورة العليا ، وبما أن الصورة هي الفعل ، فالله هو الفعلي وحده ، وهو وحده هو الحسق ، وجميع الموجودات ليست حقيقية بالمعنى القاطع ، بل وهمية ، تختلف فيما بينها في درجات الوهمية ، فالتى منها تكون قريبة من الدرجة العليا تكون أكثر حقيقة من التي تكون بعيدة منها ، والقريبة تكون على قدر أكبر من حيث الصورة . فدرجات الوجود إذن هي درجات الحقيقة - من أعلى الدرجات حيث واجب الوجود وهو الله إلى أسفل الدرجات حيث الهيولي المجردة من الصورة . وعلى هذا الاعتبار ، يقول أرسطو أن الله فكرة أو تصور فكري . وبما أنسه الصورة المطلقة فهو ليس بصورة للهيولي أو لاي هيولي ، وإنما هو صورة الصورة .

وأخشى أن تكون قد أطلنا الكلام من أرسطو من هذه الناحية . ولكن الفرض من هذا العرض هو إيضاح أنواع التفكير الثنوي الذي كان أرسطو يؤمن به ، وهو أيضاً مقعده لما وصل إليه البحث لدى فلاسفة القرون الوسطى عامة وفلاسفة العرب والمسلمين خاصة ، ولعلنا نتطرق إلى البحث عنهم ولو قليلاً في هذه السلسلة من موضوعنا من الثنوية في التفكير . ويكفي الآن ما ذكرناه عن أرسطو وما ذكرناه عن أفلاطون من قبله ، وننتقل في البحث إلى الفلسفات الأخرى بعدهما ، لنرى كيف أن هذين الفيلسوفين

حضهم على التأمل والنظر والتفكير . في حين أن « فيلو » أخذ فكرة التفسير بالرأى من الفلسفة الاغريقية .

ويفترض « فيلو » قبل كل شيء أن التوراة تحتوى على جميع ما في هذا الكون مسن حقائق دينية ودينية، بشرط أن تُفسر التوراة تفسيراً باطنياً على طريق المجاز أو الحكاية . والأشياء الموجودة في التوراة وفيها مخالفة للمعقول لم توضع في التوراة إلا لتنبية القائل إلى أن الظاهر لا معنى له وأن الحقيقة مستورة بعبارة وأقوال خاصة ، ويكون الكشف عنها من طريق التأويل والمجاز والحكاية . فهو إذن يبدأ بأفكار له سابقة ثم يشرع في التدليل على وجود هذه الأفكار بالتوراة ، ولو أن التوراة بحسب المفهوم ليس فيها شيء من ذلك . ونذكر على سبيل المثال ما جاء في سفر التكوين على أن السماء خلقت قبل الأرض . فهو يقول أن السماء رمز للعقل وأن الأرض رمز للأحاساس ، فمعنى ذلك أن العقل سابق للأحاساس . وفي الكلام في سفر الخروج من أن « الرب كان يسير أمامهم نهراً في عمود سحب ليهدىهم في الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم » يقول « فيلو » أن عمود السحاب وعمود النار رمز للحكمة ، وقد وصفت الحكمة بذلك للشبه الكائن بين الدليل الحسي والدليل العقلي وهو الحكمة . وأمثال هذا كثير في أقوال « فيلو » وتفسيراته . وهي طريقة استعملها رجال الدين المسيحيون في ذلك الزمان نقلاً عن فيلو ، وواصلوا استعمالها حتى العصر المتأخر ، كما استعملها رجال الدين عند المسلمين ولا سيما أصحاب المذاهب الباطنية . ومن أكبر الآثار التي خلقتها طريقة فيلو في التأويل والتشثيل ، وأصراره على أن التوراة من وحى الله وأن موسى أعظم حكماء العالم ، أن رجال الكنيسة من الصوفيون Puritans وأصحاب العهد Coveranters قالوا بأن العهد الجديد والأنجيل هي من وحى الله كالتوراة تماماً ، وبذلك خلطوا بين الديانة اليهودية والديانة المسيحية .

في فلسفة فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وفلسفة الرواقيين، واستعمل في مهمة الكشف هذه طريقة الحكاية أو التمثيل (Allegory) ، وقال أن جميع الآراء الفلسفية الاغريقية مأخوذة من التوراة وخصوصاً من موسى . فالفلسفة الاغريقية عنده بمثابة شجرة البلوط نمت وكبرت من أصلها وهو حبة البلوط التي هي عنده الأفكار الدينية اليهودية في العهد القديم . وكأنه باستعماله للفلسفة الاغريقية للكشف عن أسرار العهد القديم كمن يبحث عن شجرة البلوط في حبة البلوط أو كمن يبحث في الولد عن الوالد . وإيمانه بالكتاب المقدس اليهودي إيمان مطلق لا يتطرق إليه شك . فهذا الكتاب في نظره كتاب منزل وكله من وحى الله كلمة كمة ، وفيه جميع ما يحتاج إليه المرء من حقائق علوية إلهية . ولكن الكلام الذي وضعت فيه هذه الحقائق قد يخرج الناظر فيها من الصحيح ويضله من جادة الصواب إذا هو لم يفهم معانيه الباطنية غير الظاهرية . وهو في هذا يفرق بين شئيين متمارضين : الظاهر والباطن ، ويقول في محصل كلامه أن الظاهر غرار خداع لا يؤدي إلى الحقيقة لأن الحقيقة كامنة في بواطن الأشياء تحتاج إلى عمق نظر للكشف عنها وعرفها . وهو بهذا يلتقي من ناحية مع الفريسيين من الفرق اليهودية ، وكانوا لا يؤمنون إلا بالباطن بحسب تفسيرهم ، ويلتقي من ناحية أخرى بالفلسفة الاغريقية التي تشبه الحقيقة بالصورة المتدرجة في النمو والتي تكون كامنة في الهيولى ومتلينة بها . ولا شك أن العرب والمسلمين فيما بعد انقسموا هم أيضاً إلى أهل الباطن ويعرفون بالباطنية من جماعة السبعية التي تذهب مذهب الاسماعيلية والقرامطة ، وإلى أهل الظاهر كما كان ابن حزم الظاهري يقول ، أو هم انقسموا من أول الأمر إلى أهل النقل وأهل العقل أو إلى أهل التفسير بالنقول أو التفسير بالرأى . وكان المسلمون لا يتخرجون من التفسير بالرأى لأن القرآن الكريم نفسه

الأفكار الحسنة التي جاء بها أفلاطون وأرسطو مستقاة جميعها من نبي اليهود موسى . وكانت نتيجة محاولته التوفيقية أنه أوجد نظاماً فلسفياً دينياً لا هو باليهودي ولا بالإغريقي . وعلى كل فإن ما أتى به فيلو يتقسم في البحث إلى ثلاثة أقسام : (١) فكرة الآلهة أو الفكرة اللاهوتية (٢) العلاقة بين الله والعالم (٣) علاقة الإنسان بربه .

فالفكرة اللاهوتية عند اليهود تطورت مع الزمان كما تطورت عند الأفريق ، ويمكن أنبياء اليهود في النهاية من تصوير الآلهة بأنه الله للجميع وليس لليهود فقط . ولكن التوراة والمهد القديم مملوءان بعبارات وأوصاف تظهران الآلهة في نظر اليهود عبارة عن إنسان له ما للإنسان من أعضاء ومواقف والفصائل وإحساسات . وهذا ما وجد فيلو في نفسه والتأول فيه حتى يثبت بطلانه . وقال إن العبارات الموجودة في التوراة والتي تشعر بأن الآلهة شخص كالأشخاص هي بقصد إلهام الناس على قدر عقولهم ، وليس لها حقيقة . وأشار إلى عبارتين من الآلهة أحدهما في سفر العدد وهي : « ليس الله إنساناً » ، والثانية في سفر التثنية وهي : « وفي البرية حيث رأيت كيف حملك الرب الهك كما يحمل الإنسان ابنه » وقال إن العبارة الثانية موضوعة في هذه الصورة لإلهام الناس ، لأن الله ليس كالإنسان في الحقيقة ، والناس في فهم الحقائق الإلهية متفاوتون ، وأعلى المراتب هي مرتبة أصحاب المعرفة الذين لا يعرفون الله إلا عن طريق نفسي كل مصنفه تغطر بالبال « فكل ما خطر ببالك فهو خلاف ذلك » . فالله في نظر « فيلو » بسيط لا يتغير ، أبدى ، لا يحده شيء ، ولا يمكن إصفائه سوى أي شيء حتى أن قوله : « أنا ربك » غير صحيح تماماً لأن الله قائم بذاته لا يحتاج إلى صلة ، بل أن الأشياء كلها في السماء والأرض ملك له وليس هو ملكاً لأي شيء أو أي أحد ، وكل مخلوق منسوب إليه وليس العكس .

وعلى كل فإن « فيلو » أراد أن يفسح الأفكار الفلسفية الإغريقية في قالب عبراني بطريقة تصنيفية كيفية من بنات أفكاره ، مع العلم بأن العقلية المبراة السامية تتناقى مع العقلية الإغريقية الأرية . وقد وصف الفيلسوف أدورد كيرد (Caird) في فصل له عن فلسفة « فيلو » وفلسفته الدينية العقليتين هاتين في كتابه عن نشوء الفلسفة الدينية عند فلاسفة الأفريق فقال « أن العقلية المبرانية ليست مطبوعة على التحليل الفلسفي ولا على ترابط الأفكار ترابطاً منطقياً ، وهي لا تستطيع الدوام على نقطة الفكر وموضع التأمل حتى تستطيع فهم هذه النقطة فهماً دقيقاً ، بل تنتقل سريعاً إلى شيء آخر بدون تناسق : وتخلط بين حقيقة الشيء والكلمات التي ترمز إليه ، وكثيراً ما تخطئ هذه العقلية طريق الصواب في إدراك الشيء المقدس على حقيقته وتكتفي بالرمز إليه بصورة غامضة إجمالية غير دقيقة ، بحيث أنها لا تحيط بالشيء البسيط أحاطة اليقين والتحقيق ولا بالشيء العلمي المجرد بصورة فلسفية بقواعد جامعة شاملة ، ولذلك فإن هذه العقلية تظل حائرة في حالة من عدم اليقين والتحديد والموض . فترى الشيء الآن على صورة ما لم تراه بعد ذلك على صورة أخرى وهكذا » . ويقول الفيلسوف (كيرد) في وصفه للعقلية الإغريقية بأنها عقلية تحليلية تنسيقية مترابطة الحلقات على وجه منطقي متسلسل ، ولا تقنع هذه العقلية بأن تترك شيئاً في حالة غامضة غير محددة ، ولا أن تترك شيئاً منقطعاً عن غيره دون أن توجد له روابط ومناسبات ، وهي عقلية قاحصة نافذة مغمضة ، قائمة على التأمل ومقت النظر ، وسبيلها في ذلك التحقق من الأشياء البسيطة ثم الرقى والتسامي إلى أرفع درجات التجريد المعنوي والفكر الفلسفي المحض .

فهاتان العقليتان تكادان تكونان على طرفي نقيض ، فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟ ولكن فيلو حاول هذا التوفيق ، فمهما أن جميع

ولكن اذا كان « فيلو » يرى أن الله عبارة عن جوهر محض قائم بذاته ليس له صلة بالاشياء ، منزه عنها ، فكيف يمكن تلميل هذا الكون ؟ هنا لجأ « فيلو » الى المسفة الاغريقية لوضع حل لهذه المشكلة . فالعالم كما عند افلاطون ، كان موجوداً في الفكر الالهي من الازل ، كالافكار المثالية المجردة ، وكانت المخلوقات عند ظهورها عملياً عبارة عن تصور الافكار المثالية في قوالب معينة ، أى أن الافكار المثالية في الذهن الالهي انطبعت في المخلوقات التكونية ، كما يطبع النجار صورة الكرسي على المواد الخشبية التي يصنع منها . فالاله اذن في رأى فيلو لم يكن خالقاً خلق الاشياء من العدم وإنما كان صانعاً فناناً طبع الاشياء بحسب الصور المثالية الموجودة في الذهن الالهي من الازل .

فلاله في نظره لم يخلق العالم من العدم ، كما في التوراة ، بل صنوره على صور مثالية بحسب اختلاف المخلوقات . ولكن المسادة المدومة الصورة كانت موجودة قبل أن طبع الله الاشياء بصورها ، فهي ازلية ولم يخلقها خالق ، ولذلك فان فيلو يرى العالم على مرحلتين ، كما رآه فلاسفة الافريق ، والمرحلة الاولى هي مرحلة العماء (Chaos) حينما كان العالم في حالة التشويش ولم تكن الاشياء قد تصورت بصورها الخاصة بها . والمرحلة الثانية حينما طبع الله الاشياء بصورها وكان من ذلك الكون المسمى (Cosmos) الموضوع على نظام وترتيب . فالمرحلة الاولى ازلية والمرحلة الثانية مخلوقة ولا يجوز أن تكون ازلية .

وكيف جرت خلقة الكون النظامي (Cosmos) هل كانت الخلقة مباشرة أم بالواسطة ؟ يقول فيلو أن الله لا يمكن أن ينسب اليه خلقة هذا العالم أو الكون لأن الله منزه عن كل علاقة وصلة ولأنه لايجوز نسبة خلق المادة والشر اليه ، فيجب والحالة هذه أن يكون خالق هذا الكون الها آخر يكون في عظمته وقدرته بين الله الاعظم غير المحدود وبين الكون

والمقدسية الالهية ، وأن التور والعارض بين هاتين الطبيعتين بتأني حياة الانسان على الارض ، وأن الشر حاصل من انحصار الانسان في نفسه بدلا من ان ينحصر في الله .

ثم ان فيلو يرى تنوية اخبرى وهي العقل الكوني وهو الله والعقل الفردي عند الانسان ، فالعقل الفردي يؤدي الى الشر والعقل الكوني يؤدي الى الخير ، وهذا سر الخطيئة عند آدم في الجنة . فان آدم سعى ان يستتر من الله بين اشجار الجنة هي العقل الفردي ، وان آدم ان اشجار الجنة هي العقل الفردي ، وان آدم كان يسعى الى الهرب من الله والجوء الى نفسه ، وهو مبدأ الشر . ويقول ان من يموت في نفسه يحيا في الله ، وان أسسمي درجات الكمال عند الانسان تكون حينما يندمج الانسان عقلا واورادة في الحضرة الالهية ويفنى فيها ، فيتجرد حينئذ من كيانه البشرى . وفي هذا يتعرض فيلو « الى فكرة شائكة وهي فكرة الحلول والتنزّه - أى حلول الله في هذا العالم على نظرية وحدة الوجود أو تنزّه الله من الحلول بحسب الديانة اليهودية . والعلاقة بين الحلول والتنزّه ، وبين النسبة والاطلاق ، وكيف يمكن الاتصال بين الانسان في محدوديته والله في انطلاقه من كل تحديد ونسبة ، موضوع مويص تصدى للكشف عن أسرار غوامضه أفلوطين Plotinus أعظم الصوفيين .

ويلاحظ حضرات القراء ، أنني أكثر من الكلام على « فيلو » اليهودي ؛ وكان ههنا الاكثر مقصودا لأن البحث عنه قد يساعد في فهم بعض الآراء والأفكار التي انتشرت عند رجال البحث المسلمين والمسيحيين . وإذا كنا نكثر من الكلام على أفلوطين فهو كذلك لهذا السبب ، لأن الأفلاطونية الجديدة بزعامة أفلوطين كان لها تأثير كبير في الفكر الاسلامي عامة وفي الصوفية خاصة ، ولا سيما في الجند زعيم التصوفة عند أفلوطين .

ولد أفلوطين (٢٠٤ - ٢٦٩ م) في

علاقة أيضا بفلسفة أفلوطين التي ستعرض لها في الكلام بعد قليل .

أما من حيث العلاقة بين الله والانسان ، فان الله في عرف التنوية ، خلق الانسان على صورته . وهذا القول ، اذا آمن به « فيلو » حرفيا ، يناقض نظريته في أن الله غير معروف ولا موصوف وكيف يمكن خلق شيء على صورته ؟ وهنا لجا « فيلو » الى التاويل ، فقال ان الانسان ، كما يقول موسى ، خلق على صورة الله وشبهه ، وهذا من موسى قول صحيح لأنه لا يوجد على الارض شيء أكثر شبيها بالله من الانسان ، وليس هذا الشبه في الجسم والأعضاء ، لأن الله ليس له هيئة خارجية يعرف بها ، ولكن في العقل الذي هو اسمى شيء في نفس الانسان ، وهذا العقل الموجود في كل فرد هو على نمط العقل النموذجي الكوني ، وهو بمثابة اله الجسم ويودع في الجسم كما تودع اللخيرة المقدسة في مستودعها ، وعلى هذا فالعقل في الانسان بمقام الحاكم الأعظم لهذا الكون المبرر له ، مخفي من الانظار - يرى كل شيء ولا تراه الانظار ، وله جوهر مستور ولكنه يفترق جواهر الأشياء كلها ، ولا يزال هذا العقل في التسامي من درجة الى درجة الى أن يصل الى مقام علوى فوق المقامات يتجرد فيه من الاحساس العادى المعروف في الحياة العقلية على الارض فيرى حقائق الأشياء بابرة امامه ، فتفشاه نشوة ترتفع به الى مقام ملك الملوك ، ولكنه هنا يتنصر عن ادراك هذا الملك لأن شدة بهاء نوره تعشى اعين العقل . هذا القول من « فيلو » اشبه ما يكون بنظرية أفلاطون التنوية ، ومنها ان الجسد سجن للروح ، وان الحياة الفاضلة تكون بتحرر الروح من الأهواء والشهوات الجسمانية ، وان العلم الصحيح يكون بالنظر والتأمل في المثل العليا - هذه الآراء الأفلاطونية وغيرها كانت مقبولة من فيلو ، وهي أبعد ما تكون من موسى ، وفي رأى « فيلو » - وهو قريب من أفلاطون أو من الفكرة المجوسية - ان الانسان مزيج من المادة الخسيسة الغيبية

(٣) **الصراع** : بمعنى أن العالم قائم على الصراع والمعاداة ، كما كان يقول هيراكليطس ، فالحياة ينخرس منها الموت ، ويخرج من الموت الحياة . والحرب أم كل شيء ، وجميع الأشياء متولدة من الصراع والمجاهدة ، والبقاء للأصلح . وتنظم الأشياء بقدر ما فيها من سر الكمال الذي تأخذه من العقل الأسمى ، والأشياء متفاوتة من حيث الكمال .

(٣) **الهيوية** : بمعنى أن كل حادث له محدث ، فإذا وجد المحدث فلا بد من أن يتلوه الحادث . والإنسان في هذا العالم مسير غير مضى ، وذلك بحكم الظروف ، فإن الأفكار تكون نتيجة الاحساسات ، والاحساسات تكون من الأشياء الخارجية ، وهذه مستقلة عن الإنسان ، فهو مقيد بها . وليس للإنسان ارادة حرة في هذا العالم الحسي ، وإنما حريته في عالم الفكر ، لأن الفكر محدث لأحداث يقرره قانون الحقيقة والخيرية .

وإذا نظرنا إلى عالم الحس وجدناه مؤلفاً من قوامين : (١) الهيولي و (٢) الصفات أو الخواص . ويجب أن نفرق هنا بين الهيولي من جهة والماهية من جهة أخرى أو بين الهيولي ومادية الشيء . فإن افلاطون كان يرى أن الله خلق العالم المنظم من مادة أولية حينما كان كل شيء في عمار (Chaos) بلا ترتيب ولا نظام ، وتبعه أرسطو مع شيء من التعديل فقال أن الصورة تقوم على الهيولي ، كما سبق لنا أن بيناه من قبل . وجاء افلاطون وقال أن الأصل في كل شيء هو ما يتبقى منه بعد أن نزع عنه جميع الصفات أو الخواص كالصلابة والخشونة والشكل واللون والرائحة وغير ذلك . هذه الهيولي الأصلية الأساسية هي التي 'يطلق عليها أحياناً اسم الأساس الأول (Substratum) ولكن لو فرضنا أن الشيء تفر تفرأ تماماً عما كان عليه كان تفر التفر البودة إلى فراشة مثلاً ، فماذا يحدث للهيولي وماذا يحدث للصورة ؟ يقول افلاطون أن الصورة قد تغيرت ولكن بدون انقطاع في حقيقة الشيء ، لأن الهيولي انتقلت

ليكوپولس Lyopolis في أقصى دالية نهر النيل في مصر ، ودرس الفلسفة في جامعة الإسكندرية مدة إحدى عشرة سنة . وفي سنة ٢٤٣ ذهب إلى روما وأسس لنفسه هناك مدرسة فلسفية ، أخذ يدرس فيها مبادئ فلسفته الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة ، وتوفي سنة ٢٦٦ وجمع تلميذه يرفيرموس Porphyry كتاباته ونشرها .

كان افلاطون ، كما كان افلاطون ، يعتقد بوجود عالين متميزين أشد التميز ، وهما : (١) عالم الحس و (٢) عالم العقل . ويتميز عالم الحس منده بالأمور التالية :

(١) **التعدد** : فإن كل شيء تنص به بأينا من طرق متعددة كالرؤية واللمس والسمع والذوق والشم ، ونحن نؤكد بين هذه الاحساسات حتى نصل إلى صورة ذهنية واحدة لهذا الشيء فعمليتنا عملية **توحيد** . ومالم نصل إلى هذا التوحيد فإننا لا نستطيع أن تكون فكرة من أي شيء . فجميع الأشياء تستعصي على الإدراك إلا إذا فهمنا كلاً منها ، واحداً واحداً ، على حدة ، والا إذا جمعنا جميع احساساتنا في فكرة واحدة . فالبيت أو الرجل أو السفينة يكون موجوداً بحكم كونه شيئاً واحداً في الدهن . فهذه الوحدة في الشيء مودعة فيه بفعل سر رباني ، ونحن ندرك هذا السر بأذهانتنا لأن أذهانتنا من نوع الدهن الرباني .

(٢) **التحول** : فإن دوام التفسير والتحول من سنة الكون ، وجميع الأشياء شبيهة بسيل من الماء دائم الجريان فلا يمكنك أن تضع رجلك مرتين في المكان الواحد من هذا السيل . والواحد الدائم الذي لا يحول ولا يتغير هو الله وحده ، ولديه علم كل شيء وحقيقة ، أما علم الإنسان في هذا العالم فانه غير صحيح ، لأن الأشياء المحسوسة لا يمكن معرفتها على الوجه الصحيح وذلك بسبب التحول الدائم فيها .

في صورته النهائية كان نتيجة تطور من الذات الإلهية ، لأن التطور معناه التدرج إلى ما هو أحسن ، ولا يجوز أن يثبت بالله عدم الكمال . فالكون أو العالم حدث بالصدور (Emanation) من ذات الإله ، من طريق انبعاث قوة الله غير المحدودة إلى حيز القفل . ولا فلوطين صور مجازية للتعبير عن فكرة الصدور والانبعاث . فهو أحياناً يشبه الذات الإلهية ينبع ينبعث منه سيل مستديم ، ولا ينقص هذا السيل شيئاً من فزارة ذلك النبع ، ويشبهها أحياناً بالشمس التي ترسل أشعتها في هذا الكون بدون أن ينقص منها شيء . فالله هو علة العال والعنصر أو الأصل الأول ، والعلة لا تنتقل إلى المألوم وتلدوب فيه ، والمألوم لا يكون تحديداً لعلته ، والمألوم ليس مما تتوقف عليه الذات الإلهية . والكون يعتمد في وجوده على الله ، ولكن الله لا يعتمد في وجوده على الكون . كالأولاد في المخلوقات الحية ، فإن الولد لا يثبت بولادة الولد ، بل يبقى كما هو .

وكلما ابتعدنا عن الشمس والنور اقتربنا من الظلام وهو المادة ، والإنسان يجول في هذا المجال بين هذين الطرفين — النور والظلمة . ووجود الإنسان في هذا الكون معناه سقوط من الكمال إلى النقصان ، لأن الوجود معناه التعدد والتحول والانفصال . والمراحل المختلفة للإنسان بين الكمال والنقصان أو بين النور والظلمة مراحل مترابطة ، بحيث تكون كل مرحلة علة للمرحلة التي تليها وهكذا ، والإنسان في جهاد مستمر يريد أن يرتقي من مرحلة إلى أخرى فوقها .

والصدور Emanation ثلاث مراحل :
(١) العقل أو التفكير المحض (٢) النفس (٣) الهولي ، ففي المرحلة الأولى ، ينقسم الوجود الإلهي إلى تفكير وأفكار ، أي إلى مفكر وأشياء فكرية يفكر فيها ، ولكن يكون الطرفان واحداً ، أي أن المفكر والأفكار تكون شيئاً واحداً . ولا تكون الأفكار الإلهية على النمط المنطقي المعروف وهو التسلسل من المقدمات إلى النتائج ، وإنما

من الدودة إلى الفراشة . فالهولي في رأى أفلوطين هي كالوعاء الذي تنسكب فيه الصورة . فهي تقبل الشكل أو الصورة ولكنها هي لا تتشكل بشكل ماء ، بل تبقى كما هي دوماً وأبداً ، بدون جسم ولا مادة محسوسة كالمواد المعهودة الأخرى ، ولا تقبل التجزئة ، بل هي متكاملة لها صفة الوحدة . وهذا هو الفرق بينها وبين المادية أو الماهية المادية .

وأهم عناصر الفلسفة الأفلوطينية : العنصر اللاهوتي في الكلام من الله ، والعنصر الوجودي ، والعنصر الروحاني أو النفساني ، والعنصر الصوفي .

فالله هو مصدر كل وجود ، ومنه التماكس والتباين ومنه الجسم والعقل والهولي والصورة ، ولكنه منزّه عن التنوع والتعدد لأنه واحد أحد . وهو علة العل التي لا علة لها ، ومنها كان كل مخلوق وموجود ، ومنها كان صدور جميع الكائنات . والتعدد في الحقيقة قائم على الوحدة ، ولا يمكن أن يكون تعدد بدون وحدة في الأصل ، فالوحدة قبل كل كون وبعد كل كون . والله منزّه عن كل صفة ، لأن اتصافه بأي صفة معناه تحديد له ، فلا يصح أن نصفه بالجمال أو بالخيرية أو بالتفكير أو بالارادة ، لأن هذه الصفات في الحقيقة تحديدات لذاته وانتقاصات له . ولا نستطيع أن نقول ما هو ، ولكن نستطيع أن نقول ما ليس هو . ولا يمكن أن نصفه بأنه كائن ، لأن الكائن يحتاج إلى تفكير لإدراكه ، والتفكير يحتاج إلى مفكر من جهة وإلى ما يفكر به من جهة أخرى ، وهذا تحديد . ولا يمكن أن نصفه بأنه مفكر لأن هذا معناه مفكر فكرة ، وفي هذا تجزئة . وكذلك في أمر الإرادة . حتى أن أفلوطين يرى أن وصفه بالواحد الأحد تحديد لذاته .

ومع أن العالم صادر عن الله ، إلا أن الله لم يخلق العالم ، لأن خلق العالم يستلزم وجود شعور وإرادة ، وهذا تحديد لذاته . فإن الله لم يرد خلق العالم بقرار منه ، ولا أن العالم

والنفس البشرية جزء من النفس العالمية . وقبل أن تتجسد سبق لها أن تأملت العقل المحض بطريقة التأمل الصوفي والوحي الدلالي وتوجهت نحو الله وعرفت الخير ، ولكنها بعد ذلك وجهت نظرها إلى الأرض والجسد فسقطت وهذا السقوط أمر ضروري قضت به النفس العالمية لأن هذه النفس رقيت في وضع الهيولي في أشكال وقوالب معينة . وبهذا السقوط فقدت البشرية حريتها لأن حريتها أن تظل متجهة نحو العقل المحض ، بعيدة عن الشهوات ، بحسب ما تنطوي عليه من طبيعة الهية ، لأن فيها جوهرين : الجوهر المادي والجوهر السماوي . فإذا ظلت النفس البشرية معينة في حياتها الجسدية ولم تقلع من الدنيا وشهواتها قاتها بعدوت الجسد تعاقب على ذلك بأن تودع مرة ثانية إما في جسم إنسان آخر أو حيوان أو نبات أو جماد ، بحسب ما تكون قد اقترفت من آثام في حياتها الدنيوية ، والجزاء من النفس الذي ينشعب عنها ويميل إلى الدنيا ليس هو من النفس الصحيحة على شيء من الحقيقة ، وإنما هو ظل للنفس ، أو الجزء المنافي للمعقول أو هو الجزء الحيواني منها ، وهو مقر الشهوات والاندراك الحسي ومصدر الآثام . والنفس الصحيحة هي الفكر والكلمة ، وهي التي تنشئ من حياة الحس وتنتج نحو حياة الفكر والعقل ، وتصل من هذا السبيل إلى العقل المحض أو إلى الله . ومع ذلك فإن الإجابة إلى الله ليست في استطاع كل إنسان وإنما تحدث في أندر الحالات .

ويجدر بنا هنا أن نذكر أن لهذا الكلام تعلقاً بقضية تناسخ الأرواح . وقد عُرِفَ في هذا الموضوع أربع حالات وهي (١) التنسخ و (٢) الفسخ و (٣) الرسخ و (٤) المسخ . فالتنسخ أن يحول الأدنى إلى الأعلى والفسخ أن يتلاشى فلا يكون شيئاً والرسخ رد الحيوان جماداً والمسخ أن يحول الأعلى من العنوان إلى

هي أفكار تتولد في العقل الإلهي بالكشف أو بالوحي الدلالي . وتوجد أفكار أو صور عقلية إلهية يمدد الأشياء الموجودة في الكون ، وهي مع اختلافها تؤلف مجموعة واحدة ، كما هي في فلسفة أفلاطون . ووحداية الله المطلقة تتمثل في هذه المجموعة . ولكل كائن في عالم الحس صورة في العقل الإلهي .

والنفس في المرحلة الثانية تنبثق أو تصدر عن التفكير المحض . ولها طريقة تفكيرية على أساس المنطق أي من المقدمات إلى النتائج . ولها اتجاهان أحدهما نحو التفكير المحض والثاني نحو عالم الحس . وتكون النفس في الانجلاء الأول النفس العالمية (Weltgeist) وفي الاتجاه الثاني الطبيعية .

والنفس لا تستطيع أن تفعل مفعولها بدون أن يكون لديها ما تفعل أو تؤثر فيه ، ولذلك فإنها تتمحض عن الهيولي ، وهي المرحلة الثالثة من الصدور . والهيولي الصادرة من النفس ليس لها شكل ولا صفة ولا قوة ولا وحدة . ولكنها أصل الشر ، وهي الظلمة ، وتكون إمداد شيء من الله . ولا يستطيع الإنسان أن يتصور هذه الهيولي ولكنه يفترض وجودها حتى تكون الأصل الذي تستند إليه المظاهر الطبيعية التي نراها ونشمع بها في هذا العالم المتغير المتحول . وتتشكل هذه الهيولي بالأشكال التي تطبعها بها روح العالم أو النفس العالمية ، وينتج عن ذلك الأشياء المحسوسة التي نعرفها والتي توجد في زمان ومكان . ووحدة هذا الكون مستمدة من وحدة النفس العالمية التي هي منبعثة من الوجود الإلهي .

ويرى أفلاطون أن صدور العالم من النفس العالمية ، أي صدور الهيولي من النفس ، وأن صدور النفس العالمية من العقل ، وانخراط الهيولي الأشكال المختلفة حتى تنوعت الأشياء والكائنات وتمددت - كل هذا عبارة عن عملية واحدة لا يمكن تجزئتها .

في ذلك العهد . فهي دينية تؤمن بوجود اله خالق لهذا الكون مهيم عليه ، وهي في الوقت نفسه فلسفة حلوية تؤمن بوحدة الوجود وبأن كل شيء في هذا العالم ، من أعلى شيء الى أسفله ، عبارة عن مخلوق صادر عن الله . وهي أيضاً فلسفة مثالية دينية لأنها قائمة على الروح من جهة وعلى أن مصير هذه الروح أن تجد محطاً لترحالها في العقل الرباني لتتخذ فيه من جهة أخرى .

وأفلوطين لا ينكر الفلسفة الحلوية لأنه يرى أن الآلهة هي مظاهر من اللوات الألهية . ويعتقد بوجود الجن خيرها وشرها في مناطق تحت فلك القمر ، ويؤمن بإمكان انتقال الأفكار وتأثير نفسى بنفسى أخرى من بعيد .

وتلاحظ من العرض الذى تقدمناه عن افلوطين أن فلسفته تتصف قبل كل شيء بوجود عدد من الآراء الثنوية ، ففيها مثلاً نظرية الوحدة والتعدد وقوله أن التعدد والاختلافات والتباين مصيرها الوحدة ، ومنها فكرة العقل والمادة ، وفكرة المتناهي واللامتناهي ، والحقيقة والخيال ، والخير والشر ، والمطلق والنسبي ، والظاهر والباطن ، والانجذاب نحو الله والابتعاد عنه ، والتنزه والحلول .

وجميع هذه الأفكار ، مع ما فيها من التناقض والتعارض في كثير من أوجهها ، أثارت عنده أرباب الفكر في أيامه ولا سيما منهم الفلاسفة الدينيين في القرنين الأولين في العهد المسيحى المعروفين باسم « أصحاب المعرفة » أو « الأدريين Gnostics » الذى كان مهمهم الإيقاء على الديانة المسيحية ضمن حدود الفلسفة الإغريقية . والمبدأ الأول لهؤلاء الفلاسفة أن النجاة للإنسان في الدار الآخرة ، حتى وفي

الأدنى — وهذا كله من قبيل انتقال الأرواح . وقال في ذلك أحد الشعراء :

تَمَوِّذُ بِالْأَلِهَةِ مِنَ الْمَسْخُوحِ
وَمَسْلَهُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمَسْخُوحِ
لَقَدْ خَابَ الَّذِي أَضْحَى وَأَمْسَى
يَنْقَلِبُ فِي فُسُوحٍ أَوْ رَسُوحٍ
وَقَالَ الْمَرَى :

وَقَالَ بِأَحْكَامِ التَّنَاسُخِ مَشْرِ
عَتَلُوا فَأَجَازُوا الْفُسْخَ فِي ذَاكَ وَالرَّسْخَا

أما آراء أفلوطين في الصوفية فهي كما يلي باختصار . فهو يرى أن اسمى الغايات للإنسان الفاضل أن ينمحي وجوده في الله . وهذا لا يتم بالتخلي بالفضائل المعادية وحدها ، ولا بالامتثال في الدوافع النفسانية أو الرغبات ، بل لا بد للنفس من أن تتطهر بالكلية من جميع الشهوات وأن تتنقى من مقارفة الجسم والالتباس به . وهذا التطهر وهذه التنقية خطوة أولى نحو ما هو اسمى من ذلك في درجات الرقى ، ومقدمة للتأمل النظرى أو مدرجة للوصول الى مرتبة الكشف Intuition ومرحلة التعرف بالحقائق اليقينية . والنظر الفكرى اسمى من العمل والممارسة ، لأن النظر يقرب الإنسان من رؤية الحق . ومع ذلك فإن النظر لا يمكن صاحبه من الاندماج والانصحاء في الذات الألهية ، بل لا بد لمن وصل الى هذه المرتبة السابقة من التواجد (Ecstasy) حينما تنزه الروح عن أفكارها وتغنى في الروح الألهية ، وتصبح هي وإله شيئاً واحداً .

وهذه الفلسفة الصوفية السرية (Mystic) مزيج من الفلسفة الإغريقية والديانات الشرقية

التي تكون أعلى منها ، وكل صورة تقل في الكمال عن الصورة التي تملؤها ، الى أن يصل الدور الى الدرجة السفلى وهو مجال المادة حيث ينقطع الكمال ، وبانقطاع الكمال يكون الشر ، فالشر لذلك نسبي أو سلبي لا حقيقي ، (٢) حجة المَرَض ، وهي أن وجود الدرجة السفلى أو حدودها كان بطريق المَرَض ، ولم يكن بطريق القصد من الدرجات العليا . ولكن هذه الحجج لم تكن لتقنع الفلاسفة الأديريين .

واختلف الأديريون عن (فيلو) اليهودي صاحب نظرية الكلمة (Logos) . ومع أنهم حاولوا مثله أن يوفقوا بين المسيحية والفلسفة الإغريقية وأن يحكموا العقل في دوس هذه الديانة وتفسيرها ، ولكنهم عارضوا (فيلو) في قوله أن الديانة اليهودية في تورا موسى هي أصل الحكمة وأن فلاسفة الإغريق إنما كانوا يستمدون آراءهم ونظرياتهم الفلسفية من موسى ، وقالوا أن الديانة المسيحية هي ديانة جديدة لا علاقة لها بالديانة اليهودية ، بل قالوا أن الديانة اليهودية محرقة مرورة صادرة من اله منحط الدرجة . وقالوا أن اله اليهود اله كلاب ، وهو عدو اله النور أو الإلهة الصحيح . وادعى الأديريون لأنفسهم أنهم الطائفة الرشيدة وأن أسرار الديانة المسيحية قد وصلت إليهم ولا يتجو مسيحي إلا إذا عرف هذه الأسرار عن طريقهم وعن طريق الزهد وترك الدنيا التي هي موطن الشر والآن . ويجب لهذا الخلاص وهذه النجاة أن يتحرر المؤمن من قيود العالم المادية ويرقى الى العالم الروحي . وقسم هؤلاء جملة المؤمنين الى درجتين : (١) أهل الباطن وهم أهل المعرفة الواقفون على حقائق الأسرار و (٢) أهل الظاهر الذين لا يعرفون إلا أشباه الحقيقة وصورها

العار الدنيا ، لا تكون إلا بالمعرفة (Gnosis) . ولذلك فانهم جعلوا العلم في مرتبة أعلى من الإيمان . ومضوا من ذلك الى تمحيص ما لدى المسيحيين من كتب دينية ، واخذوا يبحثون في صحتها أو علمها بوسائل الانتقاد المعروف بالانتقاد الأعلى أو التاريخي لنصوص (Higher Criticism) فنقدوا الانجيل ، ولف أحد زعمائهم وهو ماركيون (Marcion) انجيلاً قال منه انه الانجيل الصحيح ، كما ذكرنا سابقاً . ووجه هؤلاء اهتمامهم الى انتقاد فلسفة أفلوطين ، وتعرضوا اول ما تعرضوا الى قضية الشر والشر فقالوا ان تحليل أفلوطين لهذه القضية غير صحيح لأن الدرجات السفلى التي يكون فيها الشر لا بد أن تستقي هذه الطبيعة الشريرة من الدرجات العليا واحدة بعد واحدة الى اسنى الدرجات وهي الذات الإلهية ، ولذلك فان الذات الإلهية لا يمكن أن تشر من الشر لأن جميع الدرجات صادرة عنها . ولما كان الله في رأى الأديريين منزهاً عن الشر ، فالشر إذن لا بد أن يكون من صنع صانع ، وقالوا ان خالق الشر اله ، وسط بين العالم الروحي والعالم المادي ، ووصفوا هذا الإله الخالق للكون بأوصاف مختلفة أهمها الخالق والفادي . ولم يقبلوا نظرية أفلوطين بأن العالم المادي في جوهره خير شرير ، وقالوا بأنه ، على عكس هذه النظرية ، قائم على الشر وأنه عالم الشيطان ، وهذه القضية الهمة من بين القضايا الأخرى التي جرى فيها نزاع وخصومة بين أفلوطين والأديريين . وكان هم أفلوطين أن ينزه الله عن فعل الشر ، واحتج في أثبت ذلك بحجتين : (١) حجة درجات الكمال ، وهي أن التكون يتدرج في الكمال من الدرجة العليا الى السفلى ، وكل درجة من الدرجات بين هاتين الدرجتين تكون صورة صادرة عن الدرجة

وإنه أقل في الدرجة من الله ومن الملائكة أيضاً ،
غير أن نظرياتهم في الفلسفة اللاهوتية تسربت
إلى اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى
بصورة خاصة .

ولعلنا في مقال آخر تمرّج على الأفكار
الثنوية في القرون الوسطى وما بعدها ولا سيما
عند فلاسفة الإسلام وفي الفلسفة الحديثة .

اقصة . فاهل الباطن في رأيهم هم الذين
يهم العلم الصحيح ، وهم الذين هداهم الله
ختارهم من بين عباده . أما اهل الظاهر فهم
ل درجة ، وتذهب ارواحهم الى عالم الخالق
Demiurge) لا الى السموات العلى .

ومع ان هؤلاء الأديين كانوا يرون ان ميسى
يه السلام كان انساناً حل فيه روح المسيح ،

اسماء المراجع

- ١ - مرجع الذهب - السعودى
- ٢ - التنبيه والاشراف - السعودى
- ٣ - كتاب الافاني
4. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh, 1926.
5. Gods and Men, by R. Gregory, London, 1949.
6. Before Philosophy, Henri Frankfort, London, 1954.
7. Giant at its Crossroads, New York, 1948.
8. Existance and Inquiry, Chicago, 1949.
9. From Religion to Philosophy, New York, 1957.
10. Philosophy and The Idealogical Conflict, New York, 1953.
11. The Human Conditions, London, 1939.
12. Mani and Manichacism, London, 1961.
13. A History of Philosophy, Fuller, New York, 1960.
14. Greek Philosophy, Taylor, London, 1937.
15. Concepts of Monism, Worsley, London, 1907.

★ ★ ★

حوار مع الكاتب الإنجليزي المعاصر النجس ويلسون

أبيري الحجار: عادل سلامة

تقديم

خلاله تمم مختلفة ، وردزوث ، وكوليدج ،
وشلي ، وبايرون ، وكيتس ، مما دما كيتس
في صفه أن يكتب المقطوعة المشهورة التي تبدأ
« أرواح عظيمة تعيش فوق الأرض هذه
الأيام .. »

وما يقال عن العصر الرومانسي من حيث
صعوبة تسميته باسم كاتب بعينه ، يمكن أن
يقال أيضاً عن الفترة الحالية في تاريخ الأدب
الإنجليزي التي ناصرها . وقد كانت هذه
الظاهرة مثار تعليق . فقال البعض أن في هذا
دليلاً على انحسار مبدأ « الكاتب العملاق »
وهو المبدأ الذي قد يسود في عصر طفيان

في الحديث عن المصور المختلفة للأدب
الإنجليزي قد يكون من اليسر أن تجد شخصية
لامعة في كل عصر تسيطر على مجرى الحياة
الأدبية فيه . فيقال « عصر شكسبير » عند
الحديث عن عصر النهضة ، ويقال « عصر
فرايبين » حينما نتناول القرن السابع عشر ،
ويقال « عصر بوب » في الحديث عن القرن
الثامن عشر وهكذا تتابع المصور مسماة
باسماء الأعلام النابضين فيها حتى نصل إلى
« عصر البيوت » في الثلاثينات والأربعينات من
هذا القرن . يستثنى من ذلك العصر الرومانسي
في أوائل القرن التاسع عشر ، الذي ظهرت

المسرحيات لجون اردن Joan Arden ، وأن جيليكو Ann Gillicoe ، وأرنولد وسكر Arnold Wesker . وفي الوقت نفسه كانت هناك فرقة ورشة المسرح Theatre Workshop تحت إشراف جون ليتلورد John Littlewood التي أظهرت عددا من المرحيين أشهرهم برندان بيهان Brendan Behan والفتاة العجيبة شيلا ديلاني Shelah Delaney (١) وما زالت هذه النهضة المسرحية مستمرة منذ الدفعة الأولى وإن انضلت الآن صورا واتجاهات متعددة ، كما كان لظهور التلفزيون في هذه الفترة أثر كبير في امتصاص الكثير من الملكات ، وفي تشكيل أساليب التعبير المسرحية بصورة لم تكن مألوفة من قبل ، ومن يقرأ مسرحيات بيكت Beckett أو ينشئ Pinter سيدرك إلى أي مدى كان تأثير هذه الوسائل المستحدثة في العرض على تكوين هذه المسرحيات ، بل وعلى الفلسفة التي تقدمها في بعض الأحيان .

أما في الشعر فإن الأصوات التي ارتفعت في الثلاثينات وما قبلها لم تخفت ، بل ازدادت قوة وعمقا ، أصوات و.ه. أودن W. H. Auden ، ودوبرت جرافز Robert Graves ، ولوي ماكينيس Louis Macneice . وظهر جيل ما بعد الحرب من الشعراء ، بعضهم يتابع التقليد ، والبعض يجدد . فوجدنا مثلا الشاعر الأيرلندي باتريك كافانا Patrick Kavanagh يمشي في خطى سلفه العظيم و.ب. ياتس W. B. Yeats كما وجدنا فيليب لاركن Philip Larkin الذي يعد بحق خليفة توماس هاردي Thomas Hardy في شعره ، والذي يعد الآن على رأس قائمة شعراء «الحركة» Movement Poets وهم مجموعة من الشعراء ظهوروا في الخمسينات

الفرد ، بينما قال الآخرون أن «الكاتب المعلق» لم يظهر بعد وربما كان في الطريق . حقيقة الأمر أن هذه الفترة من تاريخ إنجلترا المعاصر تشهد بمثل جديد في الأدب يتميز بالقوة والانطلاق في شتى الاتجاهات والجوانب . وقد جاء هذا البعث بمثابة رد فعل عنيف لفترة الموات والاضمحلال الفني خلال سنوات الحرب العالمية الثانية ، وبالتحديد منذ أصدرت .س. إليوت T. S. Eliot آخر ربايعاته المسماة Little Gidding عام ١٩٤٣ .

مظاهر هذا البعث واضحة في عودة الحياة إلى المسرح ، وفي الشعر ، وفي القصة أيضا . أما في المسرح فقد بدأت مظاهر الحياة بعد انتهاء الحرب مباشرة بظهور جون وايتنسج John Whiting الذي كتب مسرحيته الأولى ميد القديس Saint's Day عام ١٩٤٩ ، وأخرجت على المسرح لأول مرة عام ١٩٥١ ، وتتابعت بعد ذلك مسرحياته التي أهمها أغنية بقروش A Penny For A Song ، ومارش عسكري Marching Song ، منتهية بالشياطين The Devils ، التي كتبها قبيل وفاته عام ١٩٦٣ ، والتي تشهدنا لندن الآن في فيلم رائع . وتبع وايتنسج ظهور ما يسمى الآن بجيل الشباب الغاضب Angry Young Men ، وهم الذين فتحتهم فرقة التمثيل الإنجليزية English Stage Company المجال على مصاربعه حين أخرجت في الثامن من مايو سنة ١٩٥٦ مسرحية جون أوزبورن John Osborne المشهورة: انظر غاضبا إلى الوراء Look Back in Anger كما أخرجت نفس الفرقة تحت توجيه جورج ديفين George Devine المديد من

(١) انظر العرض التصيلي لتطور المسرح الإنجليزي بعد الحرب في مقدمتي ترجمة مسرحية انجيس ويسن «شجرة التوت» إصدار وزارة الإعلام في الكويت (يونيو ١٩٧١) .

حوار مع الكاتب الإنجليزي المامر انجس ويلسون

مفردى سياسى بالدرجة الاولى ، تصور صراع الكتل الذى يتهدد العالم بالقضاء .

ونستطيع ان نرى تأثير اوردويل واضحاً فى القصص التى كتبها بعد ذلك القصص المامر **ويليام جولنج** William Golding . وكلاهما فى الواقع يعد امتداداً لتقليد عميق الجذور فى القصة الانجليزية يعود بنا الى القرن الثامن عشر فى قصص **ديفو** Defoe وخاصة **روبنسون كروزو** Robinson Crusoe ، و**سويفت** Swift فى **رحلات جليفر** Gulliver's Travels ، وهو التقليد الذى يمزج الاسطورة بالواقع فى سخيرة لاذعة بالموقف الانسانى بصفة عامة . وقد تعددت قصص ويليام جولنج William Golding فى هذا السبيل . ونخص بالذكر هنا قصتين وهما **اله الدباب** Lord of The Flies و**الوارثون** The Inheritors . فى القصة الاولى يتصور جولنج مجموعة من التلاميذ هبطت بهم الطائرة هبوطاً اضطرارياً فى احدى الجزر فيقضون فترة بها منمرلين من العالم ، ويصور جولنج سلوك هؤلاء التلاميذ تصويراً مجهرياً ، وكيف تتكون فى هذه الشريحة من البشرية ، عوامل الشر فى صراعها مع عوامل الخير ، وفلسفته فى هذا العرض تشاؤمية بصفة عامة .

اما فى قصة **الوارثون** ، فيعود بنا القهرى الى ما قبل التاريخ ويقارن بين انسان نياندرتال Neanderthal Man والانسان العاقل Homo Sapiens فى جراحة خيالية لم تعهد من قبل .

وتعتبر **ايريس ميردوك** Iris Murdoch من ذوى الأهمية بين قصاصى العصر ، فمرأته مما يجدر بالذكر انها بدأت حياتها الانتاجية بكتاب من فلسفة **سارتر** Sartre (١٩٥٣) تبعته قصتها الاولى **تحت الشبكة** Under the Net

بجمعهم مذهب فكرى معين ، اللهم الا فكرة احتجاج ، وهم فى ذلك مثل جيل «**الغضب**» المسرح . ولعل اهم ما يتميز به هؤلاء انهم منون بالبطولات الخارقة ، ومن ثم فهم منون بالخيال الجامع . هم يؤمنون بقيمة رد العادى الذى يأكل الطعام ويمشى فى سواق ، ولذلك اعتبروا ان الشعر لا يقدم اقف الشاذة ، او المرفقة فى العاطفة ، بل قف اليومي العادى ، وكان لذلك بالطبع ه فى اسلوبهم الشعرى . ومن الشعراء ين نبوا فى هذه الآونة ايضا **تد هيوو** Ted Hug وزوجه التى انتحرت فى الثلاثين ن عمرها **سيلفيا پلات** Sylvia Plath ، هم ايضا **توم جان** Tom Gunn ، و**كاثلين** Kathleen Raine .

ونذكر **القصة** فنحدث منها فى شيء منصيل . فقد ظهر العديد من كتاب القصة الحرب ، واختط كل منهم لنفسه خطاً نياً فظهر **جورج اوردويل** George Orwell عقاب الحرب مباشرة ، وكانت له قصص اهمها **مزرعة الحيوان** Animal Farm ، **سنة عام** ١٩٨٤ ١٩٤٨ والاولى منهما من نوع افات يبدوا او يعسوب (مع الفارق) وهو بطلق عليها بالانجليزية لفظة Fable . **مزرعة الحيوان** « ترمز للمجتمع البشرى بيسود القوى فيه الضعيف ، والذى ع فيه الشعارات الزائفة ، وقد اشتهر من القصة شعار اصبح يتندر به كالامثال « كل الحيوانات متساوية ، الا ان بعض وانات اكثر تساوى من غيرها » .

ما قصة عام ١٩٨٤ فهم قصة « تنبؤية » بل اوردويل ان يستشف من خلالها ما قد بالعام فى هذا العام المزعوم ، وهى ذات

« بالثقافة الرفيعة » وهو موقف عبر عنه أميس Amis حين قال أن « نادى الكتاب العظيم قد أفلق منذ وفاة جيمس جويس James Joyce و فرجينيا وولف Virginia Woolf عام ١٩٤١ » .

وتعد قصة « جيم المطوف Lucky Jim » التي كتبها أميس Amis عام ١٩٥٣ قرينة لمسرحية **انظر غاضبا للوراء** لاوزبورن ، وليس صدفة أن يحمل بطلا الممثلين نفس الاسم ، فجيم في قصة أميس مدرس تاريخ في جامعة اقليمية تضطره الظروف الى ملاءة الرؤساء ، ومداهنة المستولين كي يشق طريقه في الحياة الجامعية التي يشوبها الفساد . وعلى كل فهو يرفع صوت الاقالييم كما انه يعبر عن وجهة نظر الطبقة العاملة في محاولتها للتصاعد عبر الحواجز المصطنعة .

وجدير بنا أن نشير في هذا المجال الى **جراهام جرين** Graham Greene . فرغم كونه ينتمى الى جيل اسبق وقد جاوز السبعين من العمر الا انه قد أنتج عدداً من قصصه الممتازة خلال الخمسينات والستينات مما زاد من قيمة انتاجه الفنية . وقصص جرين ذات دلالة بالنسبة لمشاكل العالم الحاضر من فيثنام ، الى كوبا ، الى الكونغو ، الى هايتي . وهي كلها مناطق يصور فيها جرين كثيراً من أحداث قصصه .



فاذا انتقلنا الى الحديث من **انجس ويلسون** Angus Wilson الذي نجرى معه الحوار التالي فان أهميته من الوجهة الفنية ترجع الى انه جمع في قصصه منذ بدا يكتب في أوائل الخمسينات ، بين كل هذه الأنماط من القصة التي قدمها معاصروه ، فقد قدم عنصر الضرافة

ثم **الهروب من الساحر** The Flight From the Enchanter (١٩٥٦) وتابعت القصص بعد ذلك وآخرها **الأحمر والأخضر** The Red and The Green و **هزيمة مشرفة** A Fairly Honourable Defeat عام ١٩٧٠ . وميردوك بعد امتداداً لـ **فرجينيا وولف** Virginia Woolf ، وهي تمزج بين التحليل النفسي في منهجها ، وبين وجدانية سارتر . وقصصها يغلب عليها الطابع الفلسفي الرمزي في شيء من الشاعرية ، كما انها مفردة بدراسة العلاقات الانسانية في أوضاعها المخربة .

وترك ميردوك Murdoch لنذكر شيئاً من س.ب. سنو C. P. Snow (٧) يهتم س.ب. سنو في قصصه بدراسة أهمية العلم في عالم يسيره منطق التكنولوجيا . وقد كتب سنو سلسلة من القصص بعنوان **السادة** The Masters وهي من نوع القصص المسمى Roman Fleuve أى « القصة المنسابة » . والسادة في هذه السلسلة من القصص هم العلماء ، وهناك شخصية رئيسية في هذه القصص تمثل وجهة نظر سنو نفسه وهي شخصية لويس اليوت Lewis Eliot .

الى جانب هؤلاء ظهرت مجموعة من الكتاب هم في الواقع يسرون في طريق متواتر مع جيل الغضب من كتاب المسرح ، ومع شعراء « الحركة » بل ان بعضهم كان يشارك في « الغضب » و « الحركة » . وعلى رأس هؤلاء **كنجسلي أميس** Kingsley Amis و **جون واين** John Wain . ويتميز هؤلاء الكتاب باللمعة الى الاقليمية الصرفة ، والناداة بأهمية الطبقة العاملة ، والثورة على ما يسمى

(٧) انظر مقالي في مجلة مالم الفكر ، العدد الرابع ، المجلد الثاني بعنوان « الثقافتان بين س.ب. سنو وصارغيه » .

والأمريكية ، وهو الآن يشغل منصب استاذ فير متفرغ بجامعة ايست انجليا East Anglia وقد زار الكويت خلال العام الدراسي المنصرم (١٩٧١ - ١٩٧٢) استاذاً زائراً بجامعةها . وأنجس ويلسون معروف للقارئ العربي من خلال الترجمة التي قمت بها لسرحيته **شجرة التوت** The Mulberry Bush والتي صدرت في سلسلة من السرح العالمي بالكويت في يونيو سنة ١٩٧١ .

وقصة **التشوكران وما بعد Hemlock and After** تتناول دراسة الدوافع الحقيقية لسلوك التي تكمن وراء مظاهر البرادة وإدعاء المصم والضحكة في سبيل الخير العام . ويصور هذا من خلال شخصية **برنارد ساندز Bernard Sands** الذي يصور على أنه كاتب ناجح ذو سمعة ممتازة ، وتفاخر في البلب من أجل الصالح العام ، ثم يتضح من خلال حوادث القصة أنه فاشل في علاقاته الأسرية ، ومضطرب أخلاقياً ، وأن النجاح والسمعة لم يكونا إلا مظهرًا خارجياً تخفي تحته حقيقة الانهيار والفشل.

وبعد ذلك قصة **اتجاهات انجلو سكسونية** (١٩٥٩) Anglo-Saxon Attitudes التي يسخر فيها ويلسون من المحيط الأكاديمي الذي يلف نفسه في غلاف من القداسة ، بينما هو يتطوى في حقيقة الأمر على اكلوية بارعة . إذ تدور حوادث القصة حول كشف الأثر لاحتى مقابر القسيسين في العصور الوسطى التي يثر فيها أحد كبار البحاثة العلامة ستوكوي Stokway على أثر وثني . وبين النظريات حول هذا الموضوع على مدى نصف قرن مؤسس على ما عرف من هذا العالم من سمعة علمية طيبة . غير أن حقيقة الأمر نال سراً مطوية في صدر جيرالد ميدلتون (تلميذ

الذي اهتم به جولدنج ، كما تناول الجانب الفلسفي السيكلوجي كما فلتت مردوك ، وفي قصصه نجد الاهتمام بالعلم والتكنولوجيا - وهو ما تحدث عنه سنو ، كما اختار شخصيات قصصه من الناس العاديين وهو في ذلك يتفق مع اميس والفاضبين ، وإن كان يختلف عنهم في أشياء أخرى ، وكذلك فعمل ما فعله جرين ، فاطلق إبطال قصصه خارج الجزيرة البريطانية ليدرس سلوكهم حين يتفاعلون مع البيئات والحضارات الأخرى ، كما أن له - مثل جرين - اهتمامات بمشاكل العالم كجنس بشري واحد . وقد بلغ ويلسون مكانة بين معاصريه من الكتاب دفعت ناقداً عظيماً مثل **والتر آلن Walter Allen** أن يقول عنه ما يلي :

« يُعد أنجس ويلسون أكثر قصاصي العصر طموحاً ، إذ أنه حاول أن يناقش كبار قصاصي العصر الفيكتروري في ميدانهم ، بأن صور لنا محيط المجتمع الإنجليزي المعاصر من سلسلة من العلاقات المعقدة ، والمحاولة ، التي جاءت مؤيدة بذلك خارق ، وإطلاع واسع ، كانت ذات أثر عظيم . وما من قصاص يواجه مشاكل العالم الحاضر بأمانة أكبر من ويلسون ، فهو قصاص لا يدينه أحد » .

وقد بدأ ويلسون حياته القصصية بنشر مجموعة من القصص القصيرة عام ١٩٤٩ وهي **الزمرة الضخمة** The Wrong Set وكان في منتصف الثلاثين من عمره . ونشر بعد ذلك أول قصة طويلة عام ١٩٥٢ وهي **التشوكران وما بعده** Hemlock and After وقد أدى به نجاح هذه القصة إلى أن يترك عمله في المتحف البريطاني ليتفرغ أساساً للكتابة . غير أنه ما زال يحاضر أيضاً في عدد من الجامعات الإنجليزية

المرحبة الوحيدة التي تقدمها ويلسون بالاضافة الى مسرحيتين تلفزيونيتين قصيرتين - تومأ لقصة **اتجاهات انجلو سكسونية** فقد اخرجت للمرح في نفس العام الذي ظهرت فيه القصة . كما ان حوادث المسرحية تدور داخل البيئة الاكاديمية بين اوساط اساندة التاريخ . وفي هذه المسرحية يدرس ويلسون التفاف الذي يسيطر على الحياة الاجتماعية ، وبين الفارق الشاسع بين المثل العليا التي يدمو اليها البعض في سبيل تحقيق البطولات المصطنعة ، وبين سلوكهم المريض الذي تنعدم فيه هذه المثل كلية . وهو يدرس ازمة التفاف هذه في اجيال ثلاثة لمائلة الاستاذ الجامعي بادلي ، التي تنهار العلاقات بين افرادها شيئاً فشيئاً مع اكتشاف دوافع سلوكهم الى ان تنتهي المسرحية معلنة الفلاس « البادلية » .

وفي عام ١٩٥٨ ظهرت قصة **كهولة مسر البيوت** وهي قصة ذات جذور عميقة في التقليد القصصي الانجليزي ، ومسرح البيوت بطلنة القصة لها سلف مباشر في قصة **مسرح دلاوي** Mrs. Dalloway لفرجينيا ولف ، وان كانت في الواقع امتداداً للعديد من البطلات اللاتي يعلنان قصص القرن التاسع عشر من امثال **ايزابل اوشر** Isabel Archer في قصة **هنري جيمس** ، وبطلات ديكنز ، وناتركي ، والاخوات برونتيه ، منتهين الى **كلاريسا** Clarissa بطلنة قصة **ريتشاردسون** Richardson في القرن الثامن عشر . ومسرح البيوت تبدأ حياتها في القصة سيدة مرفهة ، ذات اهتمامات اجتماعية ، معنية باقتناء التحف الخزفية ، فهي زوج لحام ناجح . ولكن هذه الحياة الرتيبة التي لا يشوبها القذى تنتهي فجأة حين يصاب مسر البيوت في مقتل اثناء توقفهما في مطار آسيوي خلال رحلة الى الشرق كاتا

ذلك العالم) الذي تلتقي به في بداية القصة استاذاً للتاريخ في احدى الجامعات . ويمر ميدلتون خلال حوادث القصة بسلسلة من الظروف يتكشف له فيها تدريجياً الزيف الذي يشمل حياته الاسرية ، وتتساقط الاقنعة التي علت وجوه كل فرد من افراد عائلته يمن فيهم ابنه الشخصية التلفزيونية ذو الآراء الاصلاحية ، وفي النهاية يضطر ميدلتون ان يعلن عما يطويه صدره من سر حول هذا الكشف الاثري ، فيتضح ان ابن ستوكوي المكتشف قد وضع الاثر الوثني داخل القبرة في لحظة عريضة ، ولا يتكشف ابوه والعالم ذو السمعة ذلك التلقيق ، ويظل العلماء في ضلال يقيمون المؤتمرات عبر نصف قرن لبحث ذلك « الكشف العظيم » الذي ما هو في الحقيقة الا العوبة كبرى . وفي هذه القصة يمزج ويلسون في براعة فائقة الحقائق التاريخية (وقد تخصص في التاريخ من اكسفورد) بالأسطورة الخيالية ، وبالخلجات النفسية الدقيقة التي تمتل داخل ميدلتون وكل فرد من افراد أسرته . وعلى هامش هذا الموضوع الرئيسي هنالك موضوعات جانبية ، الصراع بين المذاهب المختلفة ممثلاً في سلوك عدد من الافراد كل منهم ينتمي الى اتجاه مذهبي معين ، وهناك البحث في تدخل الدولة باسم الصالح العام والقوانين الصارمة في الملكية الفردية ، وهناك مشاكل المغتربين أو المغتربات الذين لا يستطيعون التأقلم في البيئة الانجليزية لما لديهم من قصور أو لما في البيئة نفسها من قصور . وهناك التعبير العنصري الذي يتبين في اختلاف وجهات نظر العلماء في المؤتمرات اختلافاً نابهاً من اختلاف الاجناس التي ينتمون اليها . وهلم جرا .

وتعتبر مسرحية **شجرة التوت** - وهي

وهي أيضاً ترمز للامة بأسرها حين تتوزعها القيم المختلفة ، وبطل القصة سيمون كارتر Simon Carter موزع بين حبه للادارة المحكمة ، واهتماماته العلمية . ويتبين هذا الفصام الحقيقي في شخصيته عند مواجهة الازمة ، هو دالم الانهماك في عمله الادارى لا يفرغ لحظة لتأمل الحيوانات التي يمسو دراساتها . ولا تناح له هذه الفرصة الا للحظات اثناء الهجوم على الحديقة ، ووسط المجاعة التي فرضها عليه الحصار فهو يتأمل الحيوانات للحظة ولكنه يضطر لقتلها ليتغذى بلحمها .

أما صورة متأخرة Late Call نقد ظهرت عام ١٩٦٤ وهي من نوع الكوميديا الساخرة التي مارسه ويلسون في قصصه القصيرة وكذا في **الشوكران وما بعده** . وهي أقل مأساوية من بعض قصصه الأخرى ، وتكاد تكون القصة الوحيدة التي تدور كل حوادثها داخل الجزيرة البريطانية . ملفها كالفرت Sylvia Calvert بطلة القصة نثبات نشأة متواضعة ، ولكنها حققت نجاحا مبر السنين ، وهي الآن تمتلك العمل لتعيش مع ابنها هارولد المدرس في إحدى الفواحي حديثة البناء ، وعلينا ان تبدأ الحياة في هذه السن المتأخرة في ظل قيم لم تالفها ، وفي مجتمع يقوم أساسا على الآلات المستحدثة ، والتكنولوجيا التي لم تعتمد على

يقومان بها، مثل هذه اللحظة يتغير مجرى حياة مسز اليوت، فإذا هي تواجه الاصايب والمشقة، ولزول الغلالة الرقيقة التي كانت ترى الحياة من خلالها ، وتبدأ في مواجهة المحنة حقيقة . هناك ثلاث صديقات تعرض كل منهن طريقة للحياة على مسز اليوت . وبعد اختبار الطرق الثلاث ، ترغب عنها جميعا ، لتحاول ان تعود الى الحياة مع اخيها دالميد الذي اقام نفسه مشغلا للزهور . وفي هذا الجزء من القصة يدرس ويلسون الطول التي يمكن ان يقدمها العلم Science لمشاكل الانسان ، وينتهي الى ان العلم وحده لا يستطيع ان يقدم الحلول الناجمة - وهو في هذا على النقيض من ص. ب. سنو C. P. Snow . ويرمز الى هذا في القصة بان شريك دالميد في ادارة المشتل يموت بالسرطان ، ودالميد نفسه يفشل في حل مشاكله الخاصة ، رغم النجاح الظاهري في ادارة روضة الزهور . (وروضة الزهور هذه هي مختبر يمارس فيه الانسان قدرته على السيطرة على مظاهر الطبيعة والتحكم فيها) ، وتنتهي مسز اليوت بمفاداة المشتل ، لتبدأ لنفسها طريقا خاصا ، فتعمل سكرتيرة لدى عضو برلمان وتغلب على مخاوفها ، فتبدأ بالسفر معه الى آسيا - الى المكان الذي قتل فيه زوجها ، وكان ويلسون يريد ان يقول انه لا مفر من مواجهة المخاطر ، اذ ان ذلك هو السبيل الوحيد للتغلب عليها .

تبحث ذلك قصة الكهول في حديقة الحيوان The Old Men at the Zoo . وهي قصة يمكن مقارنتها بقصص جورج اورويل من حيث انها قصة تنبؤية تصور فيها ويلسون حربا أهلية تقع في انجلترا عام ١٩٧٠ . ويكون محور الهجوم فيها على حديقة الحيوان . والحديقة هنا رمز « للمؤسسة » من أى نوع كانت ،

وأخرا ما صدر لانجس ويلسون هو قصة آخر لا يضحك No Laughing Matter . وهو يعتبرها عمله الرئيسي حتى الآن . وهي أطول واعتقد قصصه فنيها يتناول ماثلة انجليزية عبر نصف قرن من الزمان مقتبساً ظروفها من خلال التطورات السياسية والاجتماعية التي

عن الكثير من معاصريه - تكمن في احساسه الكامن بقوة القيم المستمرة عبر الأجيال - فهو كاتب يعرف اصول فنه ، ولكنه يدرك أيضاً مدى قيمة الماضي بالنسبة للحاضر ، فهو لم يتعلم الكتابة من أشتات المعاصرين ، وإنما - إلى جانب احساسه بالمعاصرة - ضرب بجذوره في أعماق ديكنز ولأكرى وجودين وريتشاردسن من عمالقة الماضي ، وأدرك أنه لا قيمة للمعاصرة إلا إذا بُنيت على أساس من التقليد . كذلك هو لا يدرس المجتمع الإنجليزي منفصلاً من المعالم الخارجي ، وإنما يدرسه في إطار المجتمع البشري بصفة عامة ، وفي ظل التطورات العلمية والسياسية والاجتماعية في هذا المجتمع . وليس أدل على هذا من القصة التي يكتبها ويلسون حالياً وأوشك على الانتهاء منها وهي « في كل مكان في اللحظة ذاتها » Every-where at once التي يخرج فيها عالم إنجليزي وفتاة هبية - على اختلاف نظرهما إلى الحياة - ليختبرا هذه النظرة في المجتمع الآسيوي في الهند . (وقد كتب ويلسون جزءاً من هذه القصة أثناء إقامته في الكويت في مارس الماضي) فهو هنا يتناول الخبرة البشرية في عموميتها ولا يقصرها على جيل بعينه أو طبقة بعينها أو مجتمع بعينه ، أو أسلوب بعينه في الحياة . وفي هذا يكمن سر عظمتها .

الا يحق لنا أن نتوقع أن يصنف نقاد المستقبل هذه الفترة من تاريخ انجلترا الأدبي بأنها عصر انجس ويلسون ؟

مرت بالعالم . وتقع بعض حوادث هذه القصة في مصر خلال العدوان على السويس ١٩٥٦ ، وبعض الحوادث الأخرى في المغرب أثناء الدعوة لاستقلالها ، وفي هذين الجزئين من القصة تدخل شخصيات مصرية وعربية لتلعب أدواراً ذات مغزى في سير حوادث القصة .

وفي تضاعيف القصة يقدم ويلسون تعليقات على المناخ الثقافي والأدبي لانجلترا خلال هذه الفترة ، فيقلد نماذج من كتابات المعاصرين في سخرية . ومما لا شك فيه أن لجيمس جويس James Joyce تأثيراً كبيراً عليه من هذه الوجهة .

وشخصيات القصة خليط غريب . فالأب « بيلي بوب Billy Pop » يعمل نفس اسم والد ويلسون ، كاتب فاضل ، والأم « الكونتيسة » ذات حيوية دافقة ، والأبناء ناجحون في أعمالهم منهم روبرت الممثل ، وكوئتن Quentin الداعية الاجتماعي ، وماركس تاجر التحف ، ومارجريت كاتبة القصة . ويبدو أن ويلسون يتخذ من مارجريت بوقاً يتحدث من خلاله ، كما يعبر به عن تجربته الأدبية ككاتب .

وفي هذه القصة - كما في قصة **كهولة مسز البيوت** - يعاود ويلسون تقويم الحياة الأدبية المعاصرة ، ويدرس الحضارة السابقة والتقليد الماضي في مدى تأثيرهما على الواقع الدارج .

ومن هنا يتبين أن أهمية ويلسون واختلفانه



حوار مع الكاتب الإنجليزي الماسر النجس ويلسون

د. سلامة : أبداً بقرأة التعليق التالي على قصصك ، وهو التعليق الذي أوردته و . و . روبسون في كتابه عن الأدب الإنجليزي الحديث . (٢) ولتدل برأيك فيه بعد ذلك . يقول روبسون عنك :

« بدأ نجس ويلسون كاتباً للقصة القصيرة ، ولكنه أثبت مكانته ككاتب للقصة الطويلة عندما نشر **الشوكران وما بعده** Hemlock and After عام ١٩٥٢ ، فأصبح بذلك في مقدمة كتاب القصة الطويلة منذ الخمسينات . وكانت هذه القصة من أولى القصص التي عالج موضوعات كانت محظورة ، دون أن يحوط هذه المعالجة ما يخدش ، والموضوع الأساسي الذي تناولته هذه القصة ، هو أيضاً المحور الرئيسي لأعمال ويلسون : استكشاف البطل الرئيسي للقصة - وهو مفكر يؤمن بقيمة الإنسان أولاً دون تفيد بالنظم والمعتقدات التقليدية - لموامل القسوة والعنف في الدوافع الداخلية التي تحركه . وقد أصبح الاتجاه الواقعي للقصة - في يد ويلسون - شيئاً هشاً . وقصة **الشوكران وما بعده** مخيبة للظن نظراً لما تحويه من تغيير مفاجيء لبؤرة الضوء . فشخصياتها يتحركون في مستويات متباينة . بعضهم ينتمي إلى الكاركتاير ، (وخاصة شخصيات الطبقة العاملة) ، أو إلى نمط الشرير الميلودرامي . والبعض الآخر ، مثل برنارد سافندر البطل ، درس في عمق كما يحدث في القصة السيكلوجية .

وهذا التباين أمر يعيب قصص ويلسون كلها . أجزاء من القصة تبدو وكأنها اقتطعت من سيناريو ، وأجزاء أخرى تدرس في عمق . ولا يستطيع المرء أن يتبين السبب في ذلك ، هل يرجع ذلك إلى أن موهبة ويلسون الأساسية تنهجه دائماً نحو كتابة القصة القصيرة ، أم أن التقليد الروائي الذي يتبعه ويلسون قد أفضى إلى تشكك . « ما قولك في هذا الرأي الذي يتخذه روبسون ؟

ويلسون : أظن أن ما أقوم به في قصصي له هدف جاوز فهم السيد روبسون . فالقياس الذي يحكم به سيسقط من الحساب أيضاً قصص تشارلز ديكنز ، وعدداً كبيراً من قصاصي القرن التاسع عشر ، الذين يمكن أن يُوجه إليهم مثل هذا النقد . ولا يقتصر الأمر على الكتاب الذين تكون الفكاهة عنصراً أساسياً من فنهم . خذ مثلاً الكاتبة جورج أليوت (٤) في قصة **الطاحونة على نهر فلوس** Mill on The Floss حيث تجد معالجاتها لشخصيات الصمت على مستوى يختلف عن معالجاتها للشخصية الرئيسية ماجي تاليفر Maggie Tulliver . واعتقد أن قصصي تنتسب لهذا التقليد . والتصور في فهم هذه القصص يرجع إلى أعمال هذا التقليد في الكتابة . كان هدفي الرئيسي هو الدراسة المعمقة للشخصية الرئيسية . كما أتى في بعض القصص تناول شخصيات أخرى في عمق (وفي قصة **امر لا يضحك** No Laughing Matter هناك ست شخصيات تناولتها في عمق) ؛ ثم أتى أحيط هذه الشخصيات المعقدة بدائرة متسعة من البشر على علاقات متفاوتة في البعد والقرب . أما اعتراض روبسون على وقوع الطبقة

W. W. Robson, Modern English Literature, P. 149.

(٢)

(٤) هي غاري أن إيفانز (Mary Ann Evans) ولعانت كل هذا الاسم المستعار .

العاملة في الدائرة الخارجية من الشخصيات في قصصي ، فذلك يرجع لانتعائه هو الى هذه الطبقة . والواقف ان شخصياتي الرئيسية هي من مفكرى الطبقة الوسطى - غالباً من ذوى الراى ، ومن ثم فان الشخصيات من الطبقة العاملة تاتى دائما الحواشي وليس في المركز الأوسط من القصة ، ولذلك فهم يصحون باهتين بعض الشيء وقد يكون رسمهم كاريكاتيرياً .

د.سلامة : ما لاحظته من خلال قصصك انك تأخذ المجتمع على ان تكوينه دائم الحركة والتغير . بينما ينضح من تعليق روبسون أنه يتصور المجتمع شيئاً جامداً مقسماً الى طبقات ، لا يسمح فيه للطبقة العاملة ، بالارتقاء ، أو الطبقات العليا بالتداني .

ويلسون : نعم ، وهذا بالطبع لا ينطبق بالمرّة على المجتمع في العالم الحديث . ولعل هذا هو ما أحاول إبرازه . فانا امالنج تقليداً في الكتابة ترجع اصوله الى القرن التاسع عشر ، ثم أحاول تطبيقه على مجتمع - هو كما تصفه - في حالة سيولة وتبوع ، لتعريبه التغيرات الشاملة . وهذا في رأيي عمل هام جداً .

د.سلامة : واضح انك تحاول استكشاف هذا المجتمع وسبوكته في قصة **كهولة مسز البيوت** *The Middle Age of Mrs. Elliot* . فأت في هذه القصة - كما يبدو - تحاول ان تبين كيف يكون سلوك الفرد حين يتبدل به الحال فينزل من طبقة متميزة الى درك يصبح عليه فيه ان يسعى في طلب الرزق .

ويلسون : اما أنا فاعتقد أن النقد الذي يمكن ان يوجه الى هذه الرواية هو أنها صرامة التخطيط ، لا ان بعض شخصياتها درّس في عمق والبعض الآخر لم يدرس . فصدقات مسز البيوت الثلاث - اللاتي حل بهن الفقر وكانت تعطف عليهن في بداية القصة - يعرضن عليها ثلاثة حلول مختلفة في محتنتها . وهناك شيء من الصرامة في تخطيط مسار هذه الشخصيات الثلاث ، فكل منها قد رسم ليحدد احتمالاً للحل وهي ترفض هذه الحلول جميعاً . وعمق كل من هذه الشخصيات يتأتى من علاقاتها بالشخصية الرئيسية .

د.سلامة : ان انطباعي من هذه القصة انها ليست رواية واحدة ، وانما عدة روايات ممتزجة تتناول كل منها مصير شخصية بعينها .

ويلسون : اما أنا فاشعر ان القصة طويلة أكثر من اللازم وهي أصرم قصصي تخطيطاً . خذ مثلاً علاقة الشخصية الرئيسية مسز البيوت بأخيها دافيد . هذه العلاقة هامة من حيث انها ترفض العودة للحياة معه في روضة الزهور (التي يستنبط فيها شتل الزهور المختلفة بعد تجارب) وهو رفض رمزي من قبلها للمودة الى الطفولة كمخرج من أزمته . والثناء كتابتي لهذا الجزء من القصة اعطيت وزناً كبيراً لقصة دافيد ، وكان المفروض ان امالجهما على أنها حدث عارض في حياة مسز البيوت .

د.سلامة : لعل هذا من الأسباب التي يشعر الانسان معها بفقدان الاتجاه أثناء قراءة بعض قصصك . يشعر المرء بالكثير من التراكم الذي قد تنوء معه المعالم الرئيسية . وقد خالجنى هذا الشعور عند قراءة الفصول الخاصة بحياة دافيد في روضة الزهور

حوار مع الكاتب الإنجليزي المعاصر انجس ويلسون

في قصة **مسجل اليوت** ، واني اشتري في هذا الرأي مع مايكل رادكليف في اشارته اليك خلال كتابه عن **القصة الإنجليزية المعاصرة** The Novel Today (٥)

ويلسون : صحيح ، اظن ان هذه احدي مخاطر هذه القصة . مايكل رادكليف يتناول من قصصي ما افعله ، وهو يتحدث عن شعور بالضياع . قصة **دعوة متأخرة Late Call** التي يعتبرها رادكليف من افضل ما كتبت محكمة البنيان . واعتقد انه حين يحكم الكاتب بنيان قصصه فان ذلك يؤدي بالضرورة الى فلسفة مقولتها ان الحياة الى ضياع . فانا اميل الى تفضيل ذلك النمط من القصة التي لا تنتهي بموقف مؤكد يمكن معه ان نحدد ما عناه الكاتب . ومع اني لا اقارن نفسي بكبار الكتاب ، الا اني اظن انك لا تستطيع ان تحدد بعد الانتهاء من **قصة الحرب والسلام War and Peace** ماذا عناه تولستوي بكتابتها . فانا اؤمن بان الحياة اكبر من ذلك ، واشعر بنفس الشيء نحو قصص ستندال Stendhal . واعتقد انه اذا قدر لقصي ان يبق ، فان الناس في المستقبل سيمكنهم ان يبتينوا فيها شكلا وترايبلا اكثر مما يستطيعون في الوقت الحاضر . فانا اكتب عن الحياة كما يحياها الناس ، والنقاد انفسهم جزء من هذه الحياة .

د. سلامة : ومع ذلك فانت لا تؤمن - فيما يبدو - بان القصة « شريحة من الحياة » .

ويلسون : بالتأكيد هي ليست كذلك . فاقصة قطعة فنية ذات شكل مرسوم . فنحن نخلق الشخصيات . الفنان يخلق الشخصيات - ذلك امر لا فكاك منه ، ومع ذلك فاقصة - اكثر من اي شكل فني آخر - تعكس الحياة . وعلى هذا فينبغي ان يسمح لها - في اطار شكلها الفني - باكثر قدر من حرية الاسراع . فهي في ذلك مثل كيس السكر ، فينبغي ان يملأ بالقدر الذي لا يسمح له بالانفجار .

د. سلامة : يقودنا هذا الى السؤال عن « عالم » الكاتب . يحس المرء خلال قراءة قصصك انك تتحرك في افلاك متعددة ، « ومالك » ككاتب لا يقتصر على البيئة الانجليزية وحدها . الكتاب الآخرون - ومنهم ديكنز - كل له عالمه الخاص . قد يتناول الكتاب الانسان بصفة عامة ، وفي بعض القصص مثل **قصة مدينتين A Tale of Two Cities** لديكنز قد يتحرك من بلد الى بلد ، بل من لحظة تاريخية معينة الى لحظة تاريخية اخرى ، ومع ذلك فهو يسور في عالمه الخاص الذي ينتمي اليه . اما بالنسبة اليك فالامر يختلف ، اذ يصعب الحكم عليك ، بانك كاتب ذو عالم خاص . وقد جاء في سيرتك الذاتية المسماة **الحديقة البرية The Wild Garden** ان خلفيتك الاسرية لم تكن ثابتة ، وكانت عائلتك دائمة الانتقال .

ويلسون : نعم كانت اسرتي متفاوتة الحظ ، وتقلب عليها الزمن ، وقد ولد هذا شعورا بعدم الامن .

د. سلامة : وانت في قصصك دائم الابتعاد عن الجزر البريطانية . ابطالك يفادرون انجلترا لسبب او لآخر .

ويلسون : أنا معك في هذا . وفي القصة التي أكتبها حالياً يتضح هذا بصورة أكثر جلاء . وقد حدث هذا دائماً في كل قصة كتبها فيما عدا **دعوة متأخرة** Late Call التي تدور حوادثها داخل الجزر البريطانية . ولعل هذا هو السبب في أن هذه القصة بالذات لقيت ترحيباً من النقاد الانجليز أكبر من أى قصة أخرى .

د. سلامة : هل أنا على صواب إذا قلت أن معظم شخصيات قصصك حين تعود إلى الجزر البريطانية (في مجرى حوادث هذه القصص) تشعر كأنها دخلت المصيدة ، ثم هي تبحث بعد ذلك عن الفكاهة منها . مسز اليوت مثلاً بعد عودتها تظل حبيسة روضة الزهور حتى تتاح لها فرصة الانطلاق خارج بريطانيا في نهاية القصة ، وكذلك الحال مع برونسور ميدلتون في قصة **اتجاهات أنجلو سكسونية** ، بعد أن يربح ضميره بالتصريح بما يعلمه من فساد متاصل ، يركب الطائرة في نهاية القصة لينطلق خارجاً .

ويلسون : نعم ، هذا في الواقع صحيح تماماً . ففي قصصى ١١ اتناول إنجلترا بطبيعة الحال . ولكنى أرى أن إنجلترا قد فشلت . لا أعنى أنها فشلت في مسائل مثل السوق الأوروبية المشتركة أو ما شابه ذلك . ولكنى أناقش الموضوع على مستوى أكثر فلسفية وأعمق من ذلك . فأتا أرى إنجلترا كالمبتدئين في السباحة الذين لا قبل لهم بخوض البحر . فهم يذهبون إلى الشاطئ ويفسسون أقدامهم في الماء ، ثم يعودون إلى مجل ولكن ما إن يدخلوا كوخهم حتى تعاودهم الرغبة في الانطلاق إلى المحيط مرة أخرى . فشخصياتي في مثل هذا الوضع تماماً . وأظن أنى أوضحت في كتابي **الصدفة البرية** The Wild Garden أن كثيراً منهم ينظرون إلى الماضي متسائلاً عن اللحظة التي كفوا فيها عن الأقدام على محاولة السباحة ، وأحياناً ما أتركهم في نهاية القصة يخالجهم الشعور بأنه أصبح في استطاعتهم أخيراً معالجة السباحة ، قد لا يتعدون كثيراً عن الشاطئ ، ولكنهم قد تعلموا على الأقل كيف يكون العوم .

د. سلامة : لعل هذا صدق ما يكون على نهاية قصة **كهولة مسز اليوت** The Middle Age of Mrs. Eliot .

ويلسون : هذا حق تماماً . لالطائرات تظهر دائماً في قصصى كما تلاحظ في قصة **الشوكران وما بعده** Hemlock and After وقصة **اتجاهات أنجلو سكسونية** Anglo — Saxon attitudes **ولكنك في قصة كهولة مسز اليوت** The Middle Age of Mrs. Eliot ، في كل هذه القصص نترك الشخصية الرئيسية في النهاية محطقة في الجو ، أو على وشك التحليق . مسز اليوت تكتب لأخيها أنها حصلت على وظيفة سكرتيرة لعضو البرلمان ، وأنها تفلت على شعورها وأصبح في إمكانها السفر إلى تلك البلد في آسيا التي قتل فيها زوجها . هناك دائماً الحاجة إلى الانطلاق خارجاً . والطائرة هامة بالنسبة إلي . والمطار رمز — وكذلك حفل الكوكيتل ، ففي قصصى يرمز كلاهما إلى جحيم مصر ، ففي المطار والحفل على السواء هناك ذلك الخضم المدهل من القوضى . والمطار في نفس الوقت محك اختبار ، والجحيم — فيما افترض — أيضاً محك اختبار . ففي زحام المطار ، وفي الطائرة يشعر المرء حقيقةً بالأفراد بين أخطأ الناس ، فالمرء في هذه الحالة يشعر أنه اقتطع عن العالم . لا

حوار مع الكتاب الإنجليزي العامر انجس ويلسون

تذكر مسر البيوت وهي تنظر من نافذة الطائرة عبر آلاف الأميال من الصحراء .
كان هذا هو الوقت الفريد الذي أدركت فيه حجم العالم الضخم .

د.سلامة : بدأت تحس بفرديتها أزاء العالم المتسع .

ويلسون : أظن ذلك .

د.سلامة : ومع ذلك فحين يعود هؤلاء الشخصيات إلى بلدكم الأم يشعرون بالضيق .

ويلسون : هو كذلك فيما اعتقد ، أو لنقل أنهم حين يعودون يضطرون للكفاح للاحتفاظ بهذه الفردية . يضطرون إلى اصطناع دور . فمسر البيوت في موطنها تتخذ أدواراً عدة ، فهي المضيفة الاجتماعية، وهي منظمة النشاط الخيري ، وهي هاوية جمع التحف الخرفية ، وهي الزوجة الوفية لحام ناجح .

د.سلامة : يتبادر إلى أن هذا بالضبط عكس ما كان يمكن أن يقوله ت.س. البيوت في هذا الموضوع . فهو يتخذ من العودة إلى الوطن رمزاً إلى الاستقراء والإيمان ففى رباعيته « كوكب الشرقية East Coker » يقول « في بدايتي نهايتي In my beginning is my end » ومع ذلك فكان يصور مجتمع الفنادق الدولية على أنه رمز للجحيم .

ويلسون : لا غرابة في ذلك . فإنا أدرك وجهة نظره ، وإني اعتقد أن الفندق الدولي والمطار يرمزان إلى الجحيم . فكلا الرمزير يشير إلى القطار جطور الإنسان في بيئته الأصلية. ولعل الناقد الدكتور ف. ليفز Dr. Leavis يتفق أيضاً معنا في ذلك . ولكنني اعتقد شخصياً أن هذا شيء لا مهرب منه . فهذه هي الحياة المعاصرة ، ولا بد لك أن تمتحن بهذه النار ، فبدلاً من أن نسميها « الجحيم » فلنسميها « محنة النار » . عليك أن تمر بهذه « المحنة » كي تجد نفسك في النهاية . لا مؤئل من ذلك . نحن في إنجلترا نهرب من المدينة إلى الكوخ في الريف، وقد يذهب الناس في هذه المنطقة من العالم إلى شاطئ البحر ، ولكن هذا لا يعطى المتعة . فخل مثلًا ذلك الحادث المشهور الذي حدث في هوليود ، تلك العائلة التي انخلت منتحماً لها في فيلا فاخرة غسختة في هوليود ، ولكن خرج اليهم بعض المجانين قادمين من صحراء كاليفورنيا فقتلوا أولاد العائلة جميعاً . لا مهرب إذن من مواجهة الواقع . لا بد أن نذكر أننا جميعاً أصبحنا بلا جذور يمكن أن نركن إليها . صحيح أن القارئ لكتاباتني يرى أننى أستند إلى التقليد الإنجليزي في كتابة القصة ، وإني أهتم بالحياة الإنجليزية ، ولكني حريص دائماً أن تمر شخصياتي بمحنة الاختبار هذه التي يصيب عليهم فيها أن يواجهوا حقيقة انقطاع جذورهم الأصلية . ولعل هذا أوضح ما يكون في قصتي **أمر لا يضحك No Laughing Matter** حيث تمر شخصياتي الست باختبارين كبيرين . الأول منهما يفترض أنه حدث في الثلاثينات من هذا القرن حين قدمت إلى إنجلترا جماعات من الهاربين من حكم النازي في ألمانيا من مختلف المذاهب والاتجاهات ، بعضهم كان طبيباً ، والبعض لم يكن كذلك ، وكان على الأفراد الإنجليز أن يمرروا باختبار تقبل هؤلاء الأقوام بينهم دون الشعور بالفضى ، ودون أى تمييز . وقد تناولت هذا الاختبار في قسم كبير من القصة . وجاء الاختبار الثاني بعد الحرب العالمية الثانية . فهناك جانب من القصة تجرى حوادثه في مصر أثناء حرب السويس ، وجانب آخر

تجرى حوادثه في مراكش أثناء تحركها للاستقلال . وفي هذا الجزء من القصة تخرج الشخصيات من موطنها في إنجلترا إلى العالم الخارجي لتواجه تلك الحقيقة وتتعامل معها ، وهي أن وضع الفرد الإنجليزي خارج بلاده أصبح الآن غير وضعه في القرن التاسع عشر . ونتاج هذين الاختبارين كما يتضح من مجرى حوادث القصة أن يشعر الأفراد الإنجليزي أنه ليس عليهم فحسب أن يتلقوا بين ظهرانيهم أفواجا من اللاجئين (ولو كنت أكتب من اليوم لأضفت الباكستانيين وسكان جامايكا إلى اللاجئين الألمان) ، بل عليهم أيضا أن يقبلوا ويتفهموا أساليب الحياة الجديدة للمجتمعات غير الإنجليزية عبر القارات .

د. سلامة : لقد عرّف الإنجليزي دائما بأنهم قوم بطبيعتهم منزلون .

ويلسون : أنا اتخذ موقفا معاديا لهذه الانعزالية ، رغم أي إنجليزي أيضا . ولهذا فاتجاهي السياسي بصفة عامة لا يميل إلى اليسار الشديد ، لأنني لا أؤمن بتغليب المبدأ على الجانب الإنساني . فانا من مذهب يمكن تسمية أتباعه « بالإنسانيين الليبراليين Liberal Humanists » . وبصفة عامة ميولي مع حزب العمال . ولذلك فاني لا ألتصق لحكومة المحافظين العاصرة ، لأنها كما يبدو لي تحاول أن تعيد الشعب الإنجليزي إلى جموده القديم ، دون أن يكون للأفراد من الإنجليزي عاطف مع العالم الخارجي . وأنا أعتقد أننا أصبحنا على شفا ذلك الآن . وهذا شيء محزن حقاً . وهذه النكسة جاءت كأنها شيء طبيعي ، لأن الناس بطبيعتهم يخشون الإبحار إلى الآفاق الخارجية ، فهم يخرجون إلى البحر هنية ثم يرتدون على أعقابهم . وأنه لما يلفت النظر حقاً أنه في الوقت الذي تدخل فيه بريطانيا السوق الأوروبية المشتركة ، نجد الشعب الإنجليزي - سيكولوجياً - وقد انطوى على نفسه ، ما عليك إلا أن تنظر في الصحيفة اليومية لترى أن الحديث الدائم يدور حول إنجلترا كجزيرة مغلقة .

د. سلامة : هل هو شعور بانعدام الطمأنينة ذلك الذي يداخل الشعب الإنجليزي ؟

ويلسون : هذا شيء طبيعي . شخصياتي القصصية دائماً تعاني هذا القلق . ولعل هذا لا يتعلق بالإنجليز فحسب ، أفراد الإنسان بصفة عامة يعانون القلق في عالم تكنولوجي معقد دائم التغير . وأنا ككاتب إنجليزي في استطاعتي أن أكتب عن معاناة الإنجليز من البشر فحسب ، لأنها المجموعة البشرية التي تدخل ضمن نطاق خبرتي المباشرة . ولكنني أستطيع اختبار معاناة الإنجليز وقلقهم ضمن إطار بشري أشمل ، وذلك بتعريض شخصياتي القصصية لخبرات في التعامل مع الاجناس البشرية الأخرى خارج نطاق الجزيرة . وأجدني هنا على طرفي نقيض مع العديد من زملائي كتاب القصة الآخرين (فيما عدا جراهام جرين Graham Greene) ، والعديد من النقاد الذين كثيراً ما تساءلوا لماذا أكتب دائماً عن « الخارج Abroad » . مثلاً كينجسلي آميس Kingsley Amis كاتب القصة المعروف يحترق فكرة الكتابة عن « الخارج » . وأخشى أنني لا أنفق مع هؤلاء جميعاً . وقد جيت العالم خلال السنوات الأخيرة ، ولا بد لي من تصوير سلوك الإنجليز في هذا الخضم المتسع من البشر .

د. سلامة : هذا مفهوم . وعلى كل فاللغة الإنجليزية الآن ليست لغة التخاطب لأهل الجزر البريطانية

حوار مع الكاتب الإنجليزي المعاصر النجس ويلسون

فحسب ، بل انها لغة التخاطب لاقوام أخرى في استراليا ونيوزيلند وبعض مناطق افريقيا والأمريكيتين .

ويلسون : هذا حقيقي . وسواء أحببنا ذلك أوكرهناه ، فإن عدداً كبيراً من أحسن القصص التي كتبت بالانجليزية جاءت من أفلام كتاب افريقيين ، هناك قصص أيضاً مكتوبة بالانجليزية بأفلام كتاب من نيجيريا ، وغانا ، وجزر الهند الغربية . والقارئ الإنجليزي في الجزر البريطانية قد لا يجد هذه الحقيقة سهلة القبول . والكاتب الملون الوحيد الذي يجد قبولاً لدى القراء الانجليز هو ف. س. نايبول V. S. Naipaul ، وذلك لأنه ينقد الحياة في جزر الهند الغربية ، ويؤمن بمعتقدات تقليدية محافظة ، رغم كونه أصلاً من سكان هذه الجزر .

د. سلامة : لا ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أيضاً أن عدداً من روائع القصص الانجليزية كتب خارج الجزر البريطانية ، بل أن عدداً من الكتاب المعاصرة بالانجليزية جاءوا من استراليا مثل باتريك وايت Patrick White ، ومن كندا مثل مالكوم لوري Malcolm Lowry ؟

ويلسون : حقيقي هذا . أما من مالكولم لوري فقد مات ، وكان كاتباً رائعاً حقاً . وباتريك وايت عظيم حقاً وهو صديق لي . ولكنه ينتمي الى تقليد في الكتابة انجليزي صميم رغم كونه استراليا . هو يعيش الآن في سيدني ، ولكنه غير راضٍ عن ذلك . وقد عاش فترة طويلة في أوروبا وفي اليونان بالذات . نعم ما نقوله حقيقي من ازدهار القصة الانجليزية خارج الجزر البريطانية . وعلمنا أيضاً أن تواجه حقيقة تتفوق القصص الأمريكية على القصة الانجليزية حالياً . القاصون الانجليز يعيشون حالياً في عالم مغلق . وهذا ما تتصف به حركة الجيل الفاضب وكذلك قصص س. ب. سنو C. P. Snow . أنهم يعيشون في عالم مغلق مغمى في الإقليمية . الجيل الفاضب يشغل نفسه بالطبقة الوسطى في إنجلترا وكيف أنها لم تتلق الإعتراف اللائق ، ومن لم يمتزج قصصهم لدور حول أشخاص قدموا من أقاليم الجزيرة ، وقد انقل عدد من كتاب الغضب هؤلاء آراء راديكالية في شبابهم المبكر ، ولكن حين لبست أقدامهم تحولوا الى أقصى اليمين .

د. سلامة : هل ينطبق هذا على س. ب. سنو ؟

ويلسون : لا ؟ ولكنه ينطبق على كينجسلي أميس ، وجون براين John Braine ، وجون أوزبورن John Osborne ، الذين هم الآن يعيشون . وهم أيضاً اقليميون منعزلون ، وكانوا كذلك دائماً ، البورجوازية الصغيرة في كل بلد دائماً محصورة منعزلة . لذلك جاء الاهتمام بقصص هؤلاء من كونهم منحوا صوتاً للأقاليم في عالم تتحكم فيه المواسم الكبرى .

د. سلامة : قصة أميس Amis السمنة شخص انجليزي سمين One Fat English Man قد تكون ذات مغزى في هذا المقام . فبطل القصة رجل انجليزي مندب للولايات المتحدة لفترة من الزمن . وهو هناك على غير استعداد للخضوع لمؤثرات ذلك المجتمع وتلك البيئة ، بل أنه يحكم على ذلك المجتمع بمقاييس بيئته هو . باختصار هو لا يستطيع التأقلم .

ويلسون : اميس شخص لطيف اعزه كثير، وله موهبة كبيرة ، ولكن من على شاكلته من القصاصين مناقضون اجماعة بلومز برى Bloomsbury (التي كانت تؤمن بالثقافة الرقيقة) . هو وغيره يظن أن هذه الجماعة وما ترمز اليه من ثقافة الطبقة المتوسطة العليا قد سيطرت على القصة زمنا أكثر مما يجب ، وأن صوت مدن الاقاليم ، وجامعات الأقاليم ، والبورجوازية الصغيرة لم يُسمع من قبل . ولذلك تحدث هو وزملاؤه باسم هذا القطاع من المجتمع ، وصفق لهم الناس على أنهم ثوريون . والذكر في ذلك الوقت في الضمينات كيف كان النقاد يتحنون باللوم على الفرنسيين مثلاً لأنهم لم يهتموا بالاهتمام الكافي بجبل الفضب في إنجلترا . لا أرى كيف يمكن لهم أن يهتموا . ماذا يعنى التقسيم الطبقي الداخلي في إنجلترا بالنسبة للقارئ الاجنبي ؟ هذا موضوع ضيق محدود . ماذا يهم القارئ الخارجى اذا ظفر أهل مانشستر باهتمام أكبر من ذلك الذى ظفر به أهل ليفربول ؟ ولماذا فاني عزفت عن ذلك كله . وقد كان هذا المزوف أمراً سهلاً بالنسبة الي . وقد يرجع ذلك الى نشائي فاني أصلاً من جنوب افريقيا ، وكانت عائلتي أصلاً غنية ثم حط بها الزمن ، فنزلت من طبقة الى طبقة ، وكنا دائمى التنقل ولذلك فاني لا ادمى الفخر بالانتماء الى مدينة معينة أو اقليم بعينه . وقد عشت في لندن طويلاً ، ولكنى لا اسمى نفسي لندنياً . وقد ولدت على الساحل الجنوبي لانجلترا ، ولكن لا ادمى نفسي أصلاً هناك . كذلك لا أشعر أن لى جذراً في جنوب افريقيا ، اللهم الا نوع من الحب أشعر به نحو المناظر الطبيعية في الريف هناك . وعلى هذا فانا انسان بلا جذر ، عشت لخمسة عشر عاماً في الريف . وهذا يفسر الشيء الكثير بالنسبة لقصصي . اظن انه يمكن أن تصفني بأنى « بوهيمي » .

د. سلامة : لقد ذكرت هذا من نفسك في كتابك « الحديقة البرية The Wild Garden » ولكنى أخذت كلمة « بوهيمي » على أنها تشير الى كثرة تجوالك .

ويلسون : نعم ، ولكنى « جوال ثابت » . وهذا تناقض نابع من العالم الذى نعيش فيه . هو عالم تكنولوجيا دائم التغير ، ومن ثم يصبح الانسان فيه في جولان دائم ، ولكن اذا لم يكن هناك أيضاً نوع من الثبات شعر الانسان بالضياح .

د. سلامة : ليس هذا تناقضاً ، ولكنه نوع من التوفيق أو الموقف المدلل .

ويلسون : هو فعلاً نوع من التوفيق . اذ من النادر أن يستطيع الناس تبين الخط الفاصل بين الأبيض والأسود لأن الحياة لا تتقطع في الفصل بينهما ، بل يوجد دائماً مجال للتداخل بينهما . ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يعتقد أن قصصي تشاؤمية ، ويملئون ذلك بأنهم لا يجدون قصصي إبطالاً بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة . ولكن اذا سألتنى عما اذا كنت قد التقيت ببطل ، فسأكون ردى آتياً لا أعرف في الواقع ما تعنيه هذه الكلمة ، لا أستطيع أن أثبت أنها تشير الى رجل عقد عزمه على أن يفعل هذا أو ذاك . لم يمر بى مثل هذا الرجل ، واذا مر بى فاني سأراه مدنياً .

د. سلامة : بل لعله لن يكون شخصاً حقيقياً على الإطلاق ؟

ويلسون : قد لا يكون .

حوار مع الكاتب الإنجليزي الماسر انجس ويلسون

د. سلامة : لنستعرض الآن ما كتبه أنا في مقدمتي للترجمة العربية لمسرحيتك **شجرة التوت** ، ولنر ما سيكون تعليقك على ذلك . لقد وصفت هذه المسرحية بأنها تقليدية المبني ، ولكنها ثورية المضمون .

ويلسون : هذه المسرحية سيئة التركيب ، لأن القدوات التي اقتديت بها كانت تقليدية جداً . وقد قال الناقد المسرحي كينث تاينان Kenneth Tynan الذي أعجب بالمضمون ، أن المسرحية مزيج من إبسن Ibsen وجرانفيل باركر Granville-Barker ، وهذا صحيح ، فهي تقليدية جداً ، على عكس خبرتي في القصة . إذ في ميدان القصة كنت دائم التجريب ، ومن لم أصبحت قصصى متعددة الأساليب .

د. سلامة : لعل قيمة هذه المسرحية بالنسبة للقارئ العربي أنها تجمع بين الاتجاهين المتناقضين لبرخت ويونسكو ، أقصد المسرحية الهادفة في مقابل المسرحية العبثية .

ويلسون : انت بذلك تعطيها أكثر مما تستحق حين تذكر هذه الأسماء الالامية .

د. سلامة : في هذه المسرحية أنت تتناول ثلاثة أجيال من عائلة بادلي Padley وهي عائلة شيخها الاستاذ بادلي عميد الكلية واستاذ التاريخ المتقاعد . ولا يبدو أن في هذه المسرحية بطلاً معيناً ، فما هو وضع الابن جون بادلي (المصلح الاجتماعي الاسطورة الذي يفتضح أمره عبر حوادث المسرحية ؟) .

ويلسون : الى حد ما يمكن اعتباره نوعاً من « البطل الضد » لأنه الشخص الذي يثبت أن حياته كانت تنطوي على الدجل . وإذا قرأت قصتي **دعوة متأخرة Late Call** ، هنالك هارولد ابن الشخصية الرئيسية ، وهو ناظر مدرسة ماتت زوجته . وقد كانا زوجين يشابهان في حياتهما الابن جون بادلي وزوجه . أنا في هذه القصة - كما في المسرحية - أهاجم ذلك العالم الذي تعطى فيه الأولوية للنظم الصارمة دون اعتبار للمشاعر الإنسانية .

د. سلامة : في مسرحية **شجرة التوت** هنالك مقابلة بين شخصيتي بيتر لورد Peter Lord وشخصية كيرت لاندك Kurt Landeck . هل آراؤك هي نفس آراء بيتر لورد ؟

ويلسون : نعم بصفة عامة . كان الهدف من هذه المقابلة أن أقول انه لا بد أن تكون العلاقات مبنية على مشاعر حقيقية . وبيتر لورد يميل الى جانب العقل والفكر ، وليس الى جانب الإغراق العاطفي ، وهو رجل ذو عزيمة . أما الشخصية الهامة ، والتي تعتبر محك اختيار للشخصيات الأخرى فهي شخصية مسز جيرالدين مور . فهي شخصية عبثية ، ولكن في إطار هذه العبثية يمكن أن نطلق عليها ما يطلق على بعض شخصيات دوستوفسكي « الأبله الذي رفع عنه الحجاب » The Divine Fool . فرغسم حديثها العبثي ، وأقوالها الميلودرامية ، فأما تملك ما لا يملكه الآخرون : شفافية الرؤيا ، واليقين اللدني .

د. سلامة : وأنت تقابل بينها من هذه الوجهة وبين آل بادلي الذين يقودون حياة عقلانية صرفة تفغل الحس والشعور .

ويلسون : هذه المسرحية مأساوية في الواقع بالنسبة للجانبين . ورغم أنني اتفق مع جوزيف بريستلي حين قال أن الأفضل أن يكون لدينا فاعلو خير بدلاً من أن يكون هناك فاعلو شر . ولكن يحدث أحياناً أن فاعلي الخير ينظرون إلى الإنسانية نظرة عقلية محضة دون أن يأخذوا في اعتبارهم طبيعة البشر . وهناك ذلك المنظر التراجيدي في نهاية المسرحية حين يحاول بروفيسور بادلي العجز أن يبسط يده لزوجته ، ولكنها لا تسمح بذلك ، ولا تعترف بالفشل . هو يقول لها «انظري لقد فشلنا» ولكنها لا تعترف وتمضي مقبلة في تقاريرها حول قانون العقوبات في السويد . هذه لحظة مأساوية ، وقد كانت ذات وقع عظيم حين مثلت على المسرح .

د. سلامة : يتضح من هذه المسرحية أيضاً أن الدعوة إلى الإصلاح ليست مسألة بطولات فردية ، ولكن لا بد أن تكون نتيجة تضافر جماعي .

ويلسون : هذا حقيقي ، ولكن هناك مسألة هامة أخرى أجد نفسي فيها مناقضاً للماركسية ، فأنت لا يمكنك أن تكون صاحب عقيدة تنمو إلى سعادة الإنسان ، دون أن تكن الحب لأفراد البشر كأفراد . لا بد أن تهتم بأفراد البشر كأفراد . كثيراً ما يسمع المرء من رجل عظيم (أو امرأة عظيمة) قدم الكثير مما غير وجه العالم ، ولكنه لم يستطع أن يقيم صلات طيبة مع زوجته . في هذه الحالة يشك المرء فيما قدم ذلك الرجل البطل للعالم . إذا لم يكن باستطاعته إصلاح بيته ، فكيف له أن يصلح العالم ؟ .

د. سلامة : تقطنى التالية هي أنك لا ترى في الفيبات الخالصة ولا في العقلانية المحضة وسيلة للرضا النفسي ، ويقترن بذلك رفضك التام للفلسفات المدمية . هل هذا صحيح ؟ .

ويلسون : هذا صحيح تماماً . ومع ذلك فقد ألهمنى الناس بأن لي اتجاهًا تشاؤمياً عميقاً في قصصي . في هذه القصص جانب ينطوي على اليأس ، وبعض حوادث القصص قد تؤدي إلى هذا الشعور . برنارد ساندز بطل قصة **الشوكران وما بعده** يقضي من اليأس ، بعد أن وصل إلى مرحلة مدمية ، وأصبح لا مكان له . وقد يكون هناك شيء من المدمية في قصة **أم لا يصحك No Laughing Matter** . فهناك الأخ ذو الميول اليسارية يبدى الشجاعة أحياناً ، وهو صحن ناجح ويختلف مع بعض الأحزاب المناقضة أثناء الحرب الأهلية في إسبانيا ، وهو الشخص الوحيد الذي لديه الشجاعة للكتابة حول هذا الموضوع . ثم أنه لا يستطيع العيش وحيداً ، فيعمل في برنامج التلفزيون ، بيد أنه كان دائم النقد لكل شيء ، ولذا أصبح أثيراً لدى الجمهور . ومع ذلك فهو يتدهور لأنه صاحب اتجاه مدمي . الواقع أنني لا أحب الناس الذين ضاق أقدامهم إلا من نظرية واحدة لا يحتملون غيرها ، وكذلك أكره المدمية ، التي أومن بتوفيق متحرر بين هذا وذاك .

د. سلامة : لعل هذا هو السبب في أن برنارد ساندز قضى عليه بالفشل ، وكذلك آل بادلي لأن كلا منهما كان صاحب اتجاه واحد لا يحيد عنه قيد أنملة ودون تمييز . أما بالنسبة لمسز اليوت ، فإنها اتقذت نفسها بعد أن أوشكت على الانتحار .

ويلسون : نعم أنها تنقذ نفسها ، لأنني أومن بالموامة والتوفيق . فرغم كل أخطائها هي امرأة

شجاعة جداً . فهي تواجه اليأس الحقيقي ، وتحتمل انهيار اوعلماها . لعل من أوقع اللحظات في قصة **كهولة مسر اليوت** The Middle Age of Mrs. Eliot ، تلك اللحظة التي تواجه فيها مسر اليوت مستردا ولنجتون سكرير الجمعية الخيرية . كانت مسر اليوت رئيسة فخيرة لهذه الجمعية الخيرية أيام ثرائها . والآن بعد ان زالت نعمتها تسأل دارلنجاتون الاخصائي الاجتماعي المحترف هل يمكنها ان تعمل كموظفة في هذا الحقل ، فيرد عليها « أخشى أنك لن تنفعي ، فالأمر جد مختلف بين كونك سيدة ثرية ، وبين وظيفتك كاخصائية اجتماعية » . كانت هذه لحظة قاسية بالنسبة لمس اليوت ، ولكن كان عليها مواجهتها . ومن هنا يمكن اعتبارها شخصية قوية .

د. سلامة : نقطة أخرى : ليست القوة أو السيطرة وليدة القالة في المناذاة بالمبادئ المطلقة ، ولا هي وليدة الادارة المحكمة التي تغفل الناحية البشرية ، والعلاقات الانسانية الاساسية .

ويلسون : هذا صحيح تماماً . وهذا على الجانب الآخر من رفض العدمية . وهو موقف يتضح تماماً من القصة التي اوشكت الآن على الانتهاء منها « في كل مكان في اللحظة ذاتها » Everywhere at Once « فانا في هذه القصة اقابل بين شخصيتين : ذلك العالم الذي عرف بالنجاح والذي أتى بأشياء كان من شأنها يمث حياة جديدة في آسيا ، ولكن حين يذهب الى آسيا بنفسه يصبح عاجزاً من معالجة المحن الاجتماعية التي يراها لانه كان دائماً شخصاً عقلانياً يؤمن بسيطرة العلم . وهو في القصة يقابل بشخصية تلك الفتاة الهيبية Hippie التي تندمج في مستعمرة هيبية ، ثم تندمج في عدة جماعات دينية آسيوية وينتهي بها الأمر الى الانسحاب في نوع من البراهمانية مع أحد الكهنة السوامي Swami ونحدث بعض الاضطرابات والفوضى نتيجة لهذا . هاتان الشخصيتان في القصة تمثلان تقيضين كلاهما سيء : العالم يمثل جانب العقلانية القسرية المشددة ، والفتاة تمثل الدمية المسرفة التي تفطع العقل كل حقوقه . وعلى المرء ان يختط طريقاً وسطاً . وهذا ما يجعل الناس يتصورون اني شخص تقليدي . ففكرة الناس اليوم عن الموقف « الانساني الليبرالي » الذي اتخذه هي أنه موقف فيكتوري كوميدي ، على الأقل هذه هي الفكرة في الغرب .

د. سلامة : ما الذي يقصد بالضبط « بالانسانية الليبرالية » ؟ كثيراً ما استخدمت هذه العبارة مضافة الى اسمك .

ويلسون : اظن أنه بمعنى بذلك الشخص الذي ليست له معتقدات لدنية محددة ، ولكنه يؤمن بالإنسان وبقدرة الإنسان كقيمة في حد ذاتها ، وهو يضمن في ذلك الايمان باكبر قدر مستطاع من الحرية والتسامح (ويتفق مع هذا رفض الفلسفة العدمية) . فنحن في الغرب نعيش في عالم يبدو فيه ان كل نوع من « اللامعقول » أصبح مستظرفاً . وليس هذا وليد اليوم بل انه يعود الى زمن د. هـ. لورنس D. H. Lawrence (الأب الروحي والأصل لكثير من « اللامعقول ») .

ومن ناحية أخرى نحن نعيش أيضاً في عصر الغاشية الفكرية بأنواعها . الناس في هلع من العالم الذي يعيشون فيه ومن ثم فهذا هو رد فعلهم له . لكم انا تواف لتأليف كتاب عن روديارد كبلنج Rudyard Kipling . فقد كان رجلاً عظيم الحساسية وكاتباً ذا شان . بيد أنه ملق الامال الكبار على « الامبراطورية البريطانية » - وكان

ذلك الإطار الأمثل لكثير من معاصره الذي من خلاله يمكن نشر الحضارة - كان يأمل أن تمنح « الامبراطورية » الحضارة للعالم وتنسج من البشر نسيجاً متماسكاً ، يمكن معه ان تتحقق المدنية . ولكنه عاش ليدرك أن ذلك لم يكن إلا أملاً زائفاً ، وأن الامبراطورية ما هي إلا مسوح تختفي تحتها الأغراض المادية الصرفة .

د. سلامة : اظن ان كبلنج يصلح ان يكون شخصية في احدى قصصك . لانه يمثل الرجل ذا المشل المحدودة الانق والذي يحاول فرض هذه المثل بغض النظر عن الآثار السيئة التي يمكن ان تتركها في العلاقات الانسانية .

ويلسون : أنا مهتم جداً بهذه المشكلة ، وإعالجها في قصصي ، وأنا مقتنع بأهميتها .

د. سلامة : يدكرني هذا بمحاورة ألقها احدى المؤرخات من جامعة كمبريدج منذ سنوات هنا في الكويت وكان اسمها اليزابت مونرو Elizabeth Monroe على ما اظن ، وكانت تحاول في هذه المحاورة ان تثبت ان الحكم على التاريخ ينبغي ان يأخذ في الاعتبار الظروف التي أدت الى اتخاذ قرارات معينة ، لا النتائج التي تترتب على هذه القرارات . وغربت لذلك مثلاً الظروف التي دعت الحكومة البريطانية خلال الحرب العالمية الثانية الى تحويل الكثير من البلاد العربية الى حقل كبير للبطاطس لكفابة مؤنة الجيش البريطاني المحارب ، دون ان تأخذ في الاعتبار حاجات سكان هذه البلاد . ما رأيك في ذلك بامتيازك مؤرخاً ؟

ويلسون : هذا تفسير مزر لتفاهة . اني احترم مثل هذا الرأي ، فهو يبرر استغلال الضعفاء ، وأنا اعتبر ذلك أمراً مثيراً ، وقد حاولت في قصصي أن اتد بهذا الاستغلال لمستضعفين . ولكن هناك جانباً آخر لهذه المشكلة عالجه في قصصي ، هو يرد في القصة التي أوشكت على الانتهاء منها Everywhere at Once ، وكذلك قصة **الكهول في حديقة الحيوان** . هذا الجانب الذي لا مفر من مواجهته ، هو سبب انتشار الفاشية في العالم في عصرنا الحاضر . اذ ينبغي ان تدخل في الحساب ان هناك جماعات ضخمة من الناس في العالم ، ليست بالضعيفة ، كما أنها ليست بالقوية ، هي جماعات يمكن وصفها بالمصيبة والخبث . وخطورة الموقف ترجع الى انه حين يحاول المرء مساعدة الضعفاء ، سرعان ما يتهم بأنه يمد اليد لهذه الجماعات الخبيثة ، وهذه هي المشقة التي تواجه « الانساني الليبرالي » في مسلكه . اذا أخذنا مثلاً ما يحدث في ايرلندا الشمالية في الوقت الحالي ، فان الاقلية الكاثوليكية على حق في مطالبتها ، ولكنى لا أجد مبرراً لسلوك العنف الذي يتخذه الجيش السري هناك ، لا أجد مبرراً لقتل الابراء قتلاً عشوائياً بلعصى تحريك الموضوع . لهذا ينبغي ان يوضح المرء انه اذا كان يصدد مسامدة الضعيف فانه لن يخضع لتأثير المصبيين النوفالين . هذه هي المشكلة كما تصورها . في القصة التي أكتبها الآن هناك اضطرابات الهيبين وهي مرتبطة بهذه المشكلة . كون هؤلاء الشباب يبحثون من دين لهم أمر طيب في حد ذاته . وهم يبحثون عن هذا الدين بين فقراء الهند ، وهذا تواضع محمود . ولكن بين هؤلاء الشباب عدد من النزقاء المخابيل ، قوم يودون تغيير العالم لا لخراب فيه ، ولكن لاحتسابهم هم بالشقاء . هناك جزء صعب في هذه القصة ، فالعالم يتوزعه صنفان ، صنف متسلط يفرض بطولاه ، وصنف يهدم السلطة ويغير النظام كوسيلة للتفريج عن اضطراب نفسى دون مراعاة للناس من حولهم .

د.سلامة : هل يؤدي هذا بنا الى الاعتقاد بانك تؤمن بالمثالية ؟

ويلسون : نعم أنا مثالي جداً ، ومنذ فترة كنت أجد مع الحرر الأدبي لالابزوتر ، وكنت بصدد التعليق على جيل الفاضلين ، كنت أبدأ استيائي منهم لتبدلهم من اليسارية المتطرفة الى اليمينية المتشددة وذلك بعد أن حققوا كسباً مادياً ، فتعجب الصحفي لنقدى هذا مذكراً إياي بأن آرائي في القصص ذات نبرة واقعية تهكمية . فقلت له هذه الآراء في الكتب ، أما ما أتحدث به فهذا رأيي الشخصي . وأظن اني في الواقع مثالي أكثر مما أقر به من نفسي كتابة .

د.سلامة : يقودنا الحديث من « المثالية » الى ما جاء في كتابك **الحديقة البرية** عن الشاعر الإنجليزي شللي Shelley . أنت تقول في ذلك الكتاب أنك أحببت منطقة مارلو Marlow بالقرب من أكسفورد لارتباطها بذلك الشاعر الذي عاش فيها .

ويلسون : أتي معجب بشللي كإنسان ، ولكن يبدو أيضاً أنه كان إنساناً صعباً . ولكن الشخص الذي أعجب به حقيقة هو لورد بايرون Lord B. ، كانت له بالطبع أخطاء عدة ، ولكنه كان كريماً شجاعاً .

د.سلامة : أظن اني اختلف معك في الرأي . فهو لم يكن كريماً ، بل كان أنانياً ، خذ مثلاً سوء المعاملة التي لقيها لي هنت Leigh Hunt على يديه في إيطاليا .

ويلسون : لقد كان آل هنت Hunt معقدين ، ولكنك على حق . فإذا هدنا الى شللي Shelley فإنه كان مثالياً حقاً . ويؤثر عنه أنه كان يكتب رسائل يدعو فيها الى السلام ويضمها في زجاجات لم يلقبها في البحر على أمل أن تنتشر رسالته في أرجاء العالم ، أنه يمثل صورة فذة للرجل المثالي .

د.سلامة : ما يلفت النظر في شللي هو أنه رجل حاول أن يطبق مثله في حياته ، وأن يعيش طبقاً لهذه المثال . فلم يكن يرى فارقاً بين عالم الأفكار وعالم الواقع .

ويلسون : كم كنت أود أن أسمع بذلك، ولكن ليست هذه هي الحقيقة ، وأنا أعلم أنه لا بد للإنسان من أن يقدم بعض التسليمات للأمر الواقع . بل اني أعتقد أن الشجاعة الحققة تكمن في القدرة على تقديم هذه التسليمات .

د.سلامة : ولكنني في الحقيقة أرى أن سلوكك في الحياة يتطابق مع شللي في الكثير . فالذي يقرأ كتابك **الحديقة البرية** The Wild Garden يدرك أن لك تصوراً مثالياً للحقيقة وأنت تحاول أن تغير عالمك اليومي كي يتطابق مع هذه الصورة .

ويلسون : ربما كان هذا حقيقياً . أظن أنك أصبت الصديق في ذلك .

د.سلامة : خذ مثلاً الرمز الذي تقدمه وهو « الحديقة البرية » الذي ترمز به لإنشاء واحدة صغيرة من الحياة على طبيعتها داخل البيئة المدنية للإنسان بعد أن تدخل في الطبيعة فاجتنتها وأنشأ بدلاً منها المصانع والمساكن وما الى ذلك . ألسنت تقيم الآن في مثل هذه « الحديقة البرية » في أستراليا بـانجلترا ؟

ويلسون : هذا حقيقي ، ولكن دعني أقل لك انه قد تمر بى اوقات احسن معها ان بيتي الريفي وحديقتي البرية أصبحتا كالسجن بالنسبة اليّ . هذه احدي سخريات الحياة : ما ان تبني لنفسك مستقراً حتى ينتابك شعور جارف يدفعك للهروب منه .

د. سلامة : ولقد كانت هذه أيضاً احدي مشكلات شللى !

ويلسون : حقاً كذلك ! ألم يكن دائم التنقل ! ليس كذلك ؟

د. سلامة : لقت لي مرة ان امنيتك في الحياة هي ان تكون لك حديقة برية وان تكون دائم التنقل .

ويلسون : نعم ، والتوفيق بينهما صعب . فكي يكون لك حديقة برية ينبغي لك ان ترعاها . ولكن وجدت حلاً بسيطاً . فهي اولاً حديقة « برية » بمعنى ان النباتات تنمو على طبيعتها ، وفي هذا تختلف من الحديقة « المزروعة » التي تحتاج الى تنسيق دائم . وكذلك انا اربب نفسي كي اكون في إنجلترا اما في يناير او في مارس (رغم الشتاء القارس هناك) لان في هذين الشهرين تحتاج الورود للرعاية .

اذا عدنا الآن للحديث من مسرحيتي **شجرة التوت** . ان آل بادلي كما تعلم مخطئون فيما قدموا من تصرفات ، اما شخصية كيرت لانداك Kurt Landeck اليهودي الالجي ، فينطبق عليها ما قلت من النزقاء ذوى الخيث ، فهو يسقط على آل بادلي ، وعلى العالم الخارجى شعوره باليأس واتجاهاته الائمة . وقد برع دوستوفسكي في تصوير مثل هذه المواقف . لقد لقيت عدة محاضرات منذ فترة في لندن في سلسلة محاضرات نورثكليف ، تحدثت فيها عن « معالجة الشر في القصة الانجليزية » وقد نشرت هذه المحاضرات في مجلة « المستمع The Listener » . وانا هنا في موقف قد يشوبه شيء من التناقض ، اذ بينما ليس لي معتقدات لدنية ، الا انى ادرك ان هناك اشياء اكبر من ان تكون صواباً او خطأ ، بل تكون خيراً أو شراً ، اذ انى ارى ان هناك من الناس - مثل اياجو Iago في مسرحية شكسبير **عظيل Othello** - من تكون دوافعهم للتخطيط ليست مجرد الخطأ ، وانما الشر الذى تنطوى عليه نفوسهم . وهذا شيء يصعب شرحه . وقد تلقيت الكثير من النقد والتساؤل بعد هذه المحاضرات . اناس يسألون كيف يتسنى لي - انا الذى لا اومن بالمسيحية - ان اقدم هذه الاكسار التقليدية عن الخير والشر .

د. سلامة : اظن ان هذه المسألة تتناول جان بول سارتر . في مسرحيتك **شجرة التوت** ، انت تهاجم فلسفة سارتر هجوماً عنيفاً . الا يمكن ان تمد شخصية كيرت لانداك شخصية « سارتريّة » ؟

ويلسون : نعم هو كذلك . لم يكن في استطاعتي بالمرّة ان اتعاطف مع ما يمكن ان يسمى بالرجل الوصولي المتخفى The Underground Man (أى الذى يحاول الوصول الى أهدافه بطرق ملتوية) . وقد كانت هذه هي صعوبتي مع كولين ويلسون Colin Wilson رغم أنه جعل اهداء كتابه **الدخيل The Outsider** اليّ . ان الدخيل بالنسبة اليّ هو ببساطة هتلر أو نابليون أو نابرت مقلوباً رأساً على عقب . أى أنه هو الإنطافية مقلوباً

راساً على عقب . هو الطفلية الذي لا يستطيع أن يطفى . هؤلاء القوم يجلسون هناك وهم يجسدون أسئلتهم ، وبعضون على نواجلهم لعدم استطاعتهم البنى كما يحلو لهم . وعلى هذا فانا الى جانب الضعيف ولست الى جانب مصنع الضعف ابتغاء الانتفاخ الى غرض ما بطرق وصولية لان هذا الوصولي ينتظر أن تمنح له الفرصة فيبقى حين يمسهك بمقاييد الامور . انه رجل ذو دوافع شيطانية تحفره كي يكون هتلر أو نابليون . ولعل هذا يفسر انه على الرغم من أن ميولي مع كتاب ليبرالين مثل فورستر Forster وفيرجينيا وولف Virginia Woolf اللذين يعتبرون أن العلاقات الانسانية لا بد أن تبني أساساً على أكبر قدر ممكن من التسامح ، الا اني اتفهم أيضاً كتاباً مثل كبلنج Kipling وكونراد Conrad ، اللذين لا يؤيدون فتح المصاريع للحرية . انا شخصياً أود أن متاح للناس أكبر قدر ممكن من الحرية ، ولكني أيضاً أفهم وجهة نظر كونراد ، وكذلك دستوفسكي اللذين يبديان تشككاً ، وامتد أن شكهما في محله ، لان هناك العديد من الناس الذين تدفعهم الرغبة في السيطرة على الآخرين اذا اتاحت لهم الفرصة ، وذلك تحقيقاً لشعورهم بالانانية ، وارضاء لشعور داخلي بكراهية العالم .

د. سلامة : يتحدث برتراند راسل في كتابه **الطريق الى السعادة** The Conquest of Happiness عما يسميه بالشقاء البايروني وهو الشقاء الذي يحسه المرء بعد أن تستجاب مطالبه كلها ، فلا يجد مجالاً لطلب المزيد . فالقوة والسيطرة التي لا نهاية لها تؤدي الى شعور بالخواء .

ويلسون : ان القوة بأوامها مفسدة . ما عليك الا أن تذكر شخصاً مثل برناردشو . انه كان دائماً يحاول أن يفرض نفسه . ومازلت أذكر حين كنت فتى يافعا ، وكانت روسيا تحت حكم ستالين ، في وقت كانت تحدث فيه اشياء مفرقة حقاً . في ذلك الوقت كان برناردشو راضياً عن نفسه تمام الرضا ، وظهرت له صورة في الصحف وهو يتحدث مع ستالين كتب تحتها « برناردشو يتبادل النكات مع جوزيف ستالين » . يريد شو أن يظهر نفسه بمظهر صاحب القوة الذي بلغ من الشأن انه يستطيع أن يتبادل النكات مع اشخاص مثل ستالين .

د. سلامة : ولكن شو — كما يتبين من مسرحياته — يدعو الى أن يعرف المرء قدر نفسه ، ألم يكن شو يحذر من التظاهر ؟

ويلسون : اظن أنه كان شخصية من طراز نيتشه . ألم يكن يعتقد بالانسان الكامل ، السوبرمان ، انا في الواقع لا اومن بذلك ، ولا احب التواضع المصطنع . خذ مثلاً قمصتي دعوة متأخرة Late Call ، انها تتناول امرأة عادية جداً ، لا تتميز عن غيرها من الناس بأي صورة من الصور . انها من عامة الناس ، ويقال لها في القصة انها لا تساوى شيئاً . وكان عليها أن تحقق ذاتها . ثم هي تدرك أن لكل فرد من البشر كيانه الخاص ، وأن لها كيانها الخاص . لقد بذلت الكثير من الجهد لأخلق شخصية عادية ، ليست ممعنة في الفقر ، وليست جاهلة تماماً ، ولكنها ليست من الفنى ولا من العلم بكان . عادية تماماً .

د. سلامة : هل هي تمثل ما يطلق عليه الآن البطل — الضد ؟

ويلسون : هي في الواقع بظلة تماماً ، وبطولتها تكمن في كونها عادية . ففي اعتقادي أن كل فرد من البشر له قيمته وأهميته الخاصة . وأني أشعر بالسخط حين يبدأ الناس في الحديث عن الفرد البشري وكأنه لا قيمة له ، مثل هذا الاتجاه مؤسف جداً .

د.سلامة : كان حديثنا حتى الآن يتناول أفكارك وآراءك ، ومع ذلك فانت لا تعتبر نفسك قصاصاً يكتب قصصه ليقدم آراء أو مواقف فكرية معينة .

ويلسون : الذي لم نتحدث عنه هو الجوانب التي يصعب التعبير عنها بالكلمات : إجرائي للحوار في قصصي ، والنكات التي تزرع بها ، وجانب الإضحاك في هذه القصص . مثل هذه الجوانب تعطي قيمة للأفكار . هذه الأفكار تصبح عديمة الجدوى إذا لم استطع ترجمتها من خلال الفكاهة ، والحوار ، والحيل الفنية التي أستخدمها ، وكذلك بناء القصة التي أكتبها . مثلاً يقول عني مايكل رادكليف Michael Radcliffe أن قصصي الأولى **الشوكران وما بعده** وكذا **اتجاهات أنجلو سكسونية** ، ما هي إلا قصص قصيرة مطولة . قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة **للشوكران وما بعده** ولكنه ليس منصفاً لقصة **اتجاهات أنجلو سكسونية** . لقد بذلت مجهوداً كبيراً في بنائها قد لا أبدله مرة أخرى . صحيح أنها منمقة بعض الشيء ، وتقليدية بعض الشيء ، إلا أنها متقنة البناء . خذ مثلاً « حفل عيلاد الميلاد » في القصة ، حيث لكل كلمة صدامها في ذهن جيرالد ميدلتون بطل القصة (أو أحد أبطالها) . هناك حيكة متقنة لما يقال ولتأثير ذلك على جيرالد . حين تبدو من أحدهم بادرة كلام تخترق تفكيره ويرى المفارقة فيها أذ هو يفهمها في ضوء آخر . وتكتشف له سخریات الحياة نتيجة لهذه المقارنة . وعلى هذا فالقصة متقنة الحيكة . فانه يعني جداً أن تكون قصصي كذلك . كنت منذ فترة في برنامج تليفزيوني بانجلترا مع إحدى الناقدا ت هيلاري سبرلنج ، وكنت أحدث عن الأفكار في قصصي ، ولكنها قالت « لا نتحدث عن ذلك يا مستر ويلسون ، أنا لا أقرأ كتبك للأفكار ، وإنما لحياتها وتركيبها المتقنة » .

د.سلامة : ولكن قصصك متباعدة التراكيب . لقد قرأت أنا قصة **الشوكران وما بعده** منذ امد ، وما زلت أذكر أثرها في نفسي ، لقد أعجبت كثيراً بسرعة تغييرك للمشاهد ، وللحركة الدائرية للأشخاص ، ولكنني لاحظت في قصصك الأخيرة ميلاً إلى التمهّل وإلى التامل .

ويلسون : نعم **الشوكران وما بعده** ذات تركيب سينمائي إلى حد كبير . يقول مايكل رادكليف Michael Radcliffe أنها سلسلة من القصص القصيرة ادمجت في واحدة . أعلم أن عدداً كبيراً من الناس يقولون ذلك لأنني بدأت بكتابة القصة القصيرة . لذلك يصعب من اليسر وصف قصصي الأولى الطويلة بمثل ما ذكره رادكليف .

د.سلامة : ولكن الأمر جد مختلف بالنسبة لقصة **كهولة مسرّ البيوت ؟**

ويلسون : نعم أنها مختلفة ، وذات تركيب سخيف ، لأن كل قصة محكمة بموضوعها الذي يتطلب شكلاً مختلفاً ، فالخط الروائي قوي جداً في قصة **الكهول في حديقة الحيوان** The Old Men at the Zoo . ما لم نتحدث عنه أيضاً هو الفكاهة والسخرية في قصصي . قد يصعب أن نعالج نوع ما أقدم من فكاهة في كلمات ، ولكن الواقع أن قصصي تعتمد في تأثيرها بدرجة كبيرة على كونها مضحكة . ولا يقتصر هذا على الحوار اللاذع .

ولكني أعتقد أيضاً أن بعض تأثير هذه القصص يأتي من تحريك الشخصيات في جمهرة ومجموعات تحريكاً درامياً . فأتا مثل المخرج السينمائي ، أحرك شخصياتي في جمهرة جيئة وذهاباً ، وستري في معظم قصصي مشاهد تتجمع فيها كل الشخصيات معاً . خذ مثلاً منظر مصرع مستر اليوت في المطار الآسيوي وسط تلك الجموع الإزاحرة الحاشدة في المطار ، وخذ مثلاً الحفلات العديدة التي تعج بها قصصي ، مثل افتتاح مؤسسة فاردن هول Varden Hall في قصة **التشكران وما بعده** ، ومؤتمر الاسئلة لمناقشة الكشف الأثري في قصة **اتجاهات انجلو سكسونية** ، وهجوم الرصاص على حديقة الحيوان في قصة **الكهول في حديقة الحيوان** ، وغير ذلك كثير . حتى في قصة **دعوة متأخرة** التي هي أكثر قصصي ألفة ووداعة ، فهناك اجتماع البلدية لمناقشة انشاء طريق رئيسي للبلدة الجديدة . لقد تعلمت هذا الأسلوب في المأجلة من ديستوفسكي . ففي قصته **ذو الجنة** The Possessed هناك منظر مشهور . ستافروجن يجتمع بالأمميين الآخرين ، ويحضر الاجتماع الشرير پتر باهانسكي الذي هو من طراز إياجو Iago ، وهدفهم من الاجتماع القيام بمظاهرة ما . ليس في تقديرهم أن يقوموا بثورة ، وإنما يحاولون أحداث شغب فقط . ولهذا يجتمعون وتحضر زوجة العمدة ذات الأفكار المتحجرة ، وتبدأ الشائعات في الانتشار أن ثمة أشياء ستحدث ، ويتقاطر على المكان أقوام من الناس ، أحدهم به مس من الجنون ، ويقف استاذ التاريخ ليقرأ بحثاً له ويطلق في القراءة ، وتتردد فتاة شابة مرات لترفع صوتها منادية « سيدائي ، سادتي ، أنا مندوبة طلبة العالم » . وهكذا . مثل هذا المشهد هو ما أحاول تصويره والافتداء به في قصصي . عند نقل معينة في كل قصصي تتجمع كل قوى الانفجار بشكل درامي . هذه التجمعات لا تضم الشخصيات فحسب بل تضم أناساً وجاهراً لا تحدد أسماؤها . ولهذا يتيح الاحساس بان هذه الشخصيات تتحرك ضمن إطار عالم فسيح وحب .

د. سلامة : ليس هذا مجرد تأثير استعراضي ، بل يبدو أن له علاقة موضوعية بمجرى القصة .

ويلسون : هو انفجار يحدث في القصة . تتواكب حوادث القصص تتابع مؤدية إلى هذا الانفجار مرة واحدة . والمشكلة بعد ذلك هي لم الشمل . بعض الشخصيات تفرق ، والبعض يطفو فوق السطح . في قصة **كهولة مسز اليوت** هناك أكثر من انفجار حقيقة ، ولكن الانفجار الرئيسي يحدث في المطارحين يقتل مستر اليوت ، ثم هناك بعض الانفجارات الأخرى بعد عودة مسز اليوت .

د. سلامة : قد لا يرضى عدد من النقاد عن تقديمك شخصيات بلا أسماء في قصصك (رغم أنه حُرِف من ديكنز Dickens أنه كان يفعل ذلك) . بعض كتاب القصة الفيكتوريين مثل ترولوب Trollope وناكري Thackeray يقدمون شخصياتهم إلى القراء تقديماً رسمياً كما يقدم الباطج : زالراً في حفل رسمي .

ويلسون : أجد في كتابات ترولوب وناكري الكثير من الثرثرة واللفظ . أما بالنسبة إلي فاني أفضّل أن تستمر ذروة التوتر خلال القصة كلها . ومن هذه الوجهة فإن إحدى القصص التي كان لها تأثير كبير علي وبالذات على قصتي **كهولة مسز اليوت** هي قصة **مسز دلاوي** Mrs. Dalloway للكاتبة فرجينيا وولف Virginia Woolf . هناك في قصة **مسز دلاوي** Mrs. Dalloway . تتجمع خيوط القصة في ذروتها في حفل الاستقبال الذي تقيمه

مسز دلاوى . انها لم تكن قد التقت قط باخصابي المنح الذى اشرف على علاج مسز وارين سميت . ويذكر عرضاً اسم الفتى الذى أقدم على الانتحار ، وهذا يترك اثره في نفسها . ويمثل الحفل نقطة التقاء لكل مجريات الحوادث .

ده سلامة: بعض النقاد يقارنون قصة **كهولة مسز اليوت** بقصة الكاتبة جورج اليوت **الطاحونة على نهر فلوس** *The Mill on The Floss* ، ويقولون ان مسسر اليوت هي ماجي تاليفر *Maggie Tulliver* عصرية .

ويلسون: افضل الاعتقاد بان مسز اليوت هي امتداد لمسز دلاوى *Mrs. Dalloway* . ولكنى ارى ان كل هؤلاء البطلات من النساء يمتددن من خلال تقليد واحد . اذكر ان مسز اليوت انما رحلتها بالطائرة ، كانت تقرأ العديد من القصص الفيكتوري ، وكانت شديدة الإعجاب ببطلات هذه القصص ، هؤلاء الفتيات الفيكتوريات اللاتي يبحثن عن مخرج . انه خط نسائي ممتد يعود في الأصل الى احدى بطلات القصصى الأول ريتشاردسون *Richardson* في القرن الثامن عشر وهي *Clarissa* . ويمتد هذا الخط فيشمل قصتي **دهوة متأخرة** *Late Call* . انى حريص ان تكون الشخصية الرئيسية في قصصي امرأة .

ده سلامة: الآن وقد ذكرت قراءات مسز اليوت ، يحق لنا ان نذكر قراءات أخيها دافيد الذى كان يهتم بالقصصى الفكر ويليام جودوين *William Godwin* . بما ان مسز اليوت كانت على النقيض من أخيها ، فهل يفهم من ذلك أنك ترى تضاداً بين جودوين الذى كان يحب دافيد ، وبين ديكنز الذى كانت تحبه هي ؟

ويلسون: نعم هناك اختلاف ، ولكنى احب قصص جودوين حباً جماً . لقد كتبت دراسة عنه ، وأخص بالذكر قصته **كاليب ويليامز** *Caleb Williams* . وعلى كل فقصص جودوين معروفة بأنها قصص أفكار ، وكما تعلم انا لا اميل للقصة التي تطفئ فيها الأفكار على الناس .

ده سلامة: ومع ذلك فان قصصه تحتوى دائماً على لحظات فاصلة تتغير فيها المقادير فجأة . هل قرأت قصته **سسانت ليون** *St. Leon* وما رايت في معالجة جودوين للعلم واستجلاء اثره على اقدار شخصياته ؟

ويلسون: انى اعد قصة **كاليب ويليامز** *Caleb Williams* رائعة ، كما انى احب **سسانت ليون** *St. Leon* . وما تذكره عن استخدامه للمعلومات العلمية صحيح ، كما كان له اهتمام أيضاً بالسحر . كان احد القلائل الذين ادرکوا ذلك . في القرن السادس عشر لم يكن يفرق بين العلم والسحر . لقد نبأ من نفس المصدر ، وكان عدد من ابرع علماء القرن السادس عشر سحرة في نفس الوقت . لقد أصبح شبه مؤكد الآن ان شخصاً مثل برونسو جيسوردانو *Bruno Giordano* قد احرق كمشعوذ ، لانه كان يحاول استخدام قوى سحرية ، ولكنه جاء بعدة اكتشافات علمية أيضاً . فالمسألة انه لم يكن هناك خط فاصل بين العلم والسحر .

ده سلامة: ما رايت في قصة **فرانكشتاين** *Frankenstein* التي كتبتها ابنة جودوين *Godwin* ماري شالي *Mary Shelley* في اوائل القرن التاسع عشر ؟

يلسون : أعجب بها ، وإن كانت ليست في مستوى **كاليب ويليامز** Caleb Williams ولكنها تنطوي على أسطورة خارقة .

سلامة : إنها تتناول العلم حين يتفصل عن الدين ، حين يصبح العلم مجرد متابعة عملية يصبح خطراً على الدين .

يلسون : إنها تعالج العلم حين يصبح تكنولوجيا .

سلامة : سمعتك تتحدث عن الفنان كنوع من الحار ، وعن كاتب القصة في عالمه كلاب في شرك . ومن حديثنا الآن تبين لي أنك لا تأخذ مالك على أنه مجرد شرك . واضح أنك قصاص يأخذ فنه مأخذ الجد .

يلسون : نعم أدرك وجهة نظرك . لقد كنت أبحث عن ثاكري Thackeray وحيلة والأعيب الفنية . الحقيقة أن القصص في العالم الحديث يحيا حياتين . عليه أولاً أن يعنى ما يقول ، والمسألة بالنسبة إليه أيضاً ما هي إلا « لعبة » . هو جاد ومأزح في آن واحد . فالقصص التي كتبها تستحوذ عليّ وتهمني جداً . ما أقوله في هذه القصص له أهمية قصوى بالنسبة الي . ما يهمني أثناء عملية الكتابة هو أن أدخل في أغوار الأحداث كما تحدث ، حتى أصبح وإياها شيئاً واحداً ، أدخل في خضمها واتفاعل بها . هذا هو جانب المحاكاة في الفن ، ولكن هناك عنصر « اللعبة » أيضاً ، وهو عنصر لازب إذا كان للقصة أن تتخذ شكلاً متقناً . وهذا يؤرقني بالنسبة للقصة التي اكتبها حالياً . إذ أرى لم أخطط لها بدقة ، ولذلك خرجت من كتابتها بقليل من المتعة . يحق للمرء أن يخرج من ممارسة الكتابة بالكثير من المتعة ، ولكنني لم أحظ بالكثير من ذلك أثناء كتابة هذه القصة ، لأنني مهدت لها بالقليل من التنظيم . كان هدفي أن تكون القصة أكثر انطلافاً وحيوية ، وألا أقيد مجرى الحوادث مسبقاً بتخطيط صارم . ولكن التخطيط هو الذي يمثل جانب أحكام « اللعبة » . إن المتعة العظيمة تأتي قبل بدء الكتابة في التخطيط والتخيل لما يمكن أن يحدث في القصة . وحين تقول لي ناعدة مثل هيلاري سبرلنج Hilary Spurling أنها لا تهتم بالأفكار بقدر ما تتجاذب مع الحياة المتقنة ، فهي هنا تتلقى جانب « اللعبة » في فني .

سلامة : هل استطيع أن أضع ذلك في كلمات أخرى فأقول إن « اللعبة » المتعة تأتي من كيفية الصياغة وليس من جانب الآراء والأفكار .

يلسون : لا ! إن فلسفتي تعني ، ولكن « اللعبة » تكمن في كيفية الصياغة .

سلامة : ليس لهذا علاقة بتصورك لمهمة : « الحقيقة » ؟ .

يلسون : لا ! ولكن ينبغي أيضاً أن ندرك أن القصة ليست كتابة توثيقية . إذا كانت توثيقية فالأحرى بنا أن نلجأ للمعلم الاجتماع بدلاً من كتاب القصة ، حقيقي أن القصة

تستخدم عالم الواقع ، ولكنها تتخذ منه نكاة يستند اليها القارىء في خروجه الى عالم نسيجه من الخيال ووجوده خارج نطاق مظاهر الاشياء .

د. سلامة : بعض النقاد قد يكون لهم رأى آخرفيقولون اننا نقرأ القصة لنحقق في الخيال تجربة لم نستطع تحقيقها في الواقع . لاني لا املك السفر عبر العالم في نطاق خبرتي اليومية ، فاني اقرأ قصصك واشعر بالرضا لمشاركة أبطالك في السفر حول العالم .

ويلسون : قد يكون الأمر كذلك ، ولكنى اشكك في القصص التي يقال عنها انها تسلي القارىء وتستغرقه الى حد انها تخدر ملكاته الفكرية . ولهذا السبب فاني احاول دائماً ان اغير اسلوبي من قصة الى اخرى مما ادى الى ان قصصي ليست واسعة الانتشار . (حقيقى انى حققت نجاحاً لا بأس به ، ولكنى كنت اود الوصول الى جمهور اوسع) . مثلاً خذ كاتباً مثل س. ب. سنو C. P. Snow في علاقاته مع أولئك الذين يمشقون قصصه . انهم يقرأون هذه القصص قراءة آلية ، لدرجة انى اشك انهم يلحظون شيئاً مما يقوله (هذا اذا كان هناك ما يقوله) لانه كاتب رديء ، وهو يكتب بنفس الاسلوب دائماً ، وقد تعود الناس منه ذلك . وكذلك كان الأمر بالنسبة لانتونى ترولوب Anthony Trollope في القرن التاسع عشر . وهذا يعنى ان القارىء يأتى الى النهاية كما بدأ ، ويخرج صفر اليدين .

د. سلامة : هل لهؤلاء الكتاب تأثير مثل التنويم المغناطيسى ؟ .

ويلسون : هو كذلك . هؤلاء الكتاب « ينمون » قراءهم . اما انا فاعمل شيئاً مخالفاً . في كل قصة اغير من اسلوب محالجتى . وهذا يقتضى مجهوداً كبيراً ، كما ان له تأثيراً على انتشار القصة . ففى كل مرة افقد عدداً من القراء ، ويقتضى الأمر وقتاً طويلاً كي تجتذب قراء جديداً . ولكنى اصر على هذا التغير في المألجة لاني اود ان اضطر الناس الى الاحتفال بما اقول . قد يخطئون الفهم ، ولكن هذا الخطأ في حد ذاته دليل على محاولة الفهم . قد يقول قائلهم « انا لم احب هذه القصة كما احببت سابقتها » . حين يقول ذلك فقد بدأ يفكر . اذكر حين صدرت لى قصة الكهول في حديقة الحيوان ، كتب الناقد جولييان سيومونز تعليقاً سررت له كثيراً . قال « قد يبدو ان قصة مستر انجس ويلسون الجديدة من اقرب ما كتب . ما اقربه من كتاب يتناول ما يدور في حديقة الحيوان خلال حرب اهلية مزعومة تقع في المستقبل . ولا ادرى ما الذى يدعو ويلسون ليمالج مثل هذا الموضوع الغريب . واني من المعرفة بإعمال ويلسون بحيث يمكننى ان اقول ، انه اذا كان قد فعل ذلك فلا بد انه فعله لسبب وجيه » .

هذا هو ما اطلب من قرائى ان يشعروا به .

د. سلامة : لاحظ انك تعطى اللغة اهمية كبرى . لا اقصد انك تنمق الاسلوب ، ولكن يبدو ان لك رايًا خاصاً في قيمة اللغة كوسيلة للتعبير ، وفي ابراز خفايا الشخصيات .

حوار مع الكاتب الإنجليزي المعاصر أنجي ويلسون

ويلسون : نعم أنا اهتم جداً بالحوار . لا بد أن يكون الحوار صادقاً ودقيقاً . ولكن بالنسبة للأسلوب ، فإن أسلوبى تقليدى بصفة عامة . وفى الطبعات الأمريكية لكتبى ، وخاصة كتابى عن تشارلز ديكنز ، كانت تظهر هوامش تنبه القراء الى أن يعتادوا منى استخدام الأسلوب القديم . وسأذكر لك ما لن تجده فى أسلوبى ، أتى لم أثار بالرة بالكاتب الأمريكى همنجواى Hemingway . كثير من الكتاب المعاصرين تأثروا به مثل كريستوفر اشروود Christopher Isherwood ، وبرتشيت Prichett ، وأظن أيضاً كينجسلى أميس Kingsley Amis . تقطيع الجمل الى مجرد تركيبات بسيطة ، لا اميل الى مثل هذا الأسلوب فى الحوار ، ولا اميل أيضاً الى الديالوج المتبور المكون من جمل مجتزأة ، الذى كان سائداً فى الثلاثينات . يقول الرجل ذو المعطف « مساء الخير » فترد الأنسة « مساء الخير » ، فيقول هو « يبدو أن المساء بدأ يطول » ، فتسأل هى « أهو كذلك ؟ » . ويستمر الحوار هكذا الى ما شاء الله بصورة غير محتملة . لقد كانت هذه محاولة للتخلص من أسلوب القرن التاسع عشر الكلاسيكى فى الكتابة ، ولكنى افضل مثل هذا الأسلوب الفنى ، وجبلى طويلة ومتراكبة .

د. سلامة : يتبين للمرء من قراءة قصصك أنك دائماً تؤكد قيمة الكلمات بالنسبة للشخصيات . يبدو ان شخصياتك لا تفكر من خلال مجردات ، ولكن تفكر من خلال كلمات .

ويلسون : اظن ان هذا يرجع أيضاً الى تأثير فيرجينيا وولف Virginia Woolf وخاصة قصتها الأمواج The Waves بقرا الناس قصة الأمواج ويقولون ان الشخصيات التى فى هذه القصة تتشابه . من يقل ذلك لم يقرأ القصة بامعان . فكل شخصية من هؤلاء تتميز عن الاخرى ، وهم يتمايزون من طريق استخدام الرموز . فلكل شخصية رموزها الخاصة التى لا تتداخل فى شخصية اخرى ، من الوان ، وزهور ، وحيوانات وما الى ذلك . ولعلك قد لاحظت فى قصصى كيف ابنى أيضاً استخدم الكثير من الرموز من حيوان وطيء ، وزهر ، وحياء طبيعية .

د. سلامة : وكذلك التوارد اللفظي ؟

ويلسون : التورية ، نعم انا مغرم بالتورية . فكل عناوين قصصى القصيرة توريات . ان التورية فى العنوان تختصر كل معنى القصة . مثلاً اقصوصة « الزمرة الخطأ » The Wrong Set تتناول اسراة ظنت أن ابن اخيها دخل فى زمرة لا تليق به ، فقد أصبح شيعياً ، بيد أن حقيقة الأمر انها هى تاتى من زمرة اشد خطا فاصلا راقصة مغنية فى كاباريه !!

د. سلامة : ألم تستق عنوان هذه الاقصوسه من حادثة حقيقية مرت بك ؟

ويلسون : نعم قال لى احد الاساقفة ذات يوم ان ابنته انضمت الى الزمرة الخطأ فى مدينة بورنموث Bournemouth ولما لم يكبن هناك ما يشين فى هذه المدينة الهلابة تساءلت ماذا

يعنى، فاضمح أنها تختلط باتباع بعض المذاهب البروستاتية التي يخالفها الاستفّ ، وعلى هذا « فالزمرة الخطأ » مسألة نسبية تختلف من شخص الى آخر .

ده سلامة : أود ان انتقل الى نقطة اخرى . لقد تناولت موضوعات تاريخية في قصصك كما هو الحال في **اتجاهات انجلو سكسونية** ، وفي **شجرة التوت** تدور الأحداث داخل عائلة بادلبي وهو استناد للتاريخ . وقد كنت أنت أيضاً دارساً للتاريخ . هل افهم من معالجتك للتاريخ انك لا تأخذه على أنه مجرد سرد للوقائع ، بل ان دراسة التاريخ لها أهمية وظيفية في تطور المجتمع . يتضح هذا من الكلمات التي تأتي على لسان شخصية بيتر لورد Peter Lord في مسرحية **شجرة التوت** .

ويلسون : انا اومن بذلك بالتأكيد . وهذا يتفق مع اتجاهي كنسائي ليبرالي Liberal Humanism فالتاريخ هو عرض لنمو الروح الانسانية . هذا هو الامر ببساطة ، وان بدت تلك نظرة تقليدية لمفهوم التاريخ . ومن ناحية اخرى هناك قاعدة اشمل ارسى عليها مفهومي للتاريخ . فقد درست التاريخ في أكسفورد في فترة كان أكثر المؤرخين محافظاً خلالها متأثرين بأسلوب ماركس . كان العديد منهم مؤمناً بهجـل Hegel وكانوا محافظين Tories ، ولكنهم كانوا « ميجيليين ماركسيين » بمعنى انهم افترضوا ان المجتمع يتطور تطوراً عضوياً « وكانوا يعطون أهمية للصراع الطبقي . كان لهذا تأثير ضخم على تفكيري . اما التأثير الكبير الاخر فقد جاء من فرويد Freud . (الواقع اني لم اقرأ الكثير لفرويد مباشرة ، وان كنت قد قرأت شيئاً من ماركس ، ولكن فرويد وماركس تركا انراً كبيراً في كل ما تعلمته من تاريخ) . فرويد وماركس كلاهما اتجا نحو فكرة الجبرية ، والايمان بهذه الجبرية متشبهت بي ، وقد حاولت عبر الزمن ان انخلص منه واخترق اسواره . وعلى هذا فانا اومن بأن التاريخ عرض لتطور المجتمع ، بيد انه لا ماركس ولا فرويد ولا معظم الادبيات التي امرها أفعلح في اعطاء تفسير كاف لهذا التطور .

ده سلامة : سبق ان عرضنا لقصصك ، ولأرائك ، واتجاهك كنزوخ ، هل لك ان تحدثنا الآن في شيء من التفصيل عن خبرتك في المسرح ؟ .

ويلسون : لقد كتبت للمسرح مرة واحدة ، واخرجت هذه المسرحية **شجرة التوت** ست مرات منها مرة للتلفزيون ، كما كتبت أربع مسرحيات تلفزيونية منها واحدة كانت مستقاة من إحدى قصص القصيرة . وكانت خبرة المسرح بالنسبة الي متممة حقاً . ولو اني كنت اصغر مناً لمضيت في الكتابة للمسرح والسينما والتلفزيون . ولكن هذه الوسائل تقتضي زمناً طويلاً حتى يصل ما يكتبه المرء الى الجمهور . حقيقتي ان بعض القصصامين يعانون زمناً طويلاً قبل ان تقبل قصصهم للنشر ، (وهذا ما لا ينطبق عليّ الآن) ولكنه من الصعوبة بمكان ان تجد المسرحية طريقها الى المسرح . مثلاً كان عليّ ان انتظر زمناً طويلاً مثلاً قبل ان تعرض مسرحية **شجرة التوت** على المسرح رغم اني كنت أعرف اثنين من المخرجين معرفة جيّدة وإحدى كل منهما استعداده

لاخراجها ، ولكن لم يحقق لي شيئاً . حين تدخل عنصر الزمن في الاعتبار وكذلك العوامل الأخرى التي سأذكرها ، ستجد التفسير لانصرافى الى القصة ، حين تخرج المسرحية على المسرح فهي ليست كلها من انتاجك ، وخاصة المسرح في الوقت الحاضر الذى هو مسرح مخرج ، وكذلك السينما التي هي سينما مخرج . انظر مثلاً الى بنلوب جيليات Penelope Gilliatt التي كتبت نص فيلم « يوم الأحد ، يوم الأحد الملعون » Sunday Bloody Sunday ، في هذا يتبين ان المخرج هو الذى لعب الدور الرئيسي . وكذلك الحال بالنسبة للمسرح . وقد وجدت من خبرتي في ظروف مسرحية « شجرة التوت » ، انى لست مقيداً بالخروج فحسب ، ولكن بطلبات الممثلين أيضاً . كل منهم يأتى الى بمصاعبه ، ولأحاساس منى بعدم الثقة (شانى في ذلك شان العديد من الفنانين) كثيراً ما كنت أرضخ لهذه الطلبات وأعدل فيما كتبت ارضاء للمخرج والممثل . كنت في الواقع أعاود العمل معهم جميعاً على طول الخط . لقد اخرجت هذه المسرحية لأول مرة في بريستول ، وكان في اعتقادى اخراجاً ممتازاً ، لم اخرجت في لندن على يد جورج ديفايين George Devine وكانت أول مسرحية تقدمها فرقة التمثيل الانجليزية English Stage Company المشهورة التي بدأت حركة الفسب بعرض مسرحية اوزيرون Osborne **انظروا غضباً الى الوراء** Look Back in Anger فيما بعد . وكان من اصدقائي من شاهد اخراج مسرحيتي في بريستول واخراجها في لندن بمجموعة جديدة من ممثلي الحي الغربي . وكان تعليمهم انه حدث تغيير كبير في المسرحية ، فقد تبين لهم انى حدثت شخصية باكملها وأجريت تغييرات أخرى . والسبب ان ممثلي لندن لم يشافوا تكرار ما سبق ان قدمه ممثلو بريستول ، فقدموا فهماً آخر للمسرحية . كنت اعدل في المسرحية بصورة لاشعورية حتى ادركت في النهاية ان ثمة تغييرات جوهرية قد حدثت . وقد قال لي جوزيف بريستلي Joseph Priestly حين تحدثت معه في هذه الصعوبات مع الممثلين قال « ممثلين ! لا يهمني امرهم . أنا اذهب لأول بروفة ، ثم اذهب بعد ثلاثة اسابيع مرة اخرى وأقول هذا كله خطأ ، هذا كله خطأ ، اعيدوه ثانية ! حتى ولو لم الق نظرة واحدة » . وأنا طبعاً لا أستطيع ان أفعل ما يابيه بريستلي Priestly ، اذ ان مزاجي من نوع آخر يتماطف مع الناس ، ولكن ذلك يكلفني كثيراً . وعلى كل فهناك فرصة اعداد بعض قصصى للعرض السينمائي . وسأكون سعيداً لو بعث بعض هذه القصص لتعد سينمائياً ، ولكنى لا اعتقد انى على استعداد لاعادة كتابة الحوار بنفسى . لقد عرض عليّ أن أقوم باعداد الحوار لقصتي **امس لا يفسحك** No Laughing Matter ، وامضيت ساعات طويلة في سان فرانسيسكو اناشئ احد كبار المنتجين المخرجين حول ما ينبغي عمله كي تقدم في هوليوود ، وفي النهاية رفضت العرض رغم أنه كان جزيلاً من الناحية المادية ، وما زلت اعتقد انى كنت على حق في هذا الرفض . فقد كانت افكارهم كلها هراء ، وكان عليّ ان اختار بين الرضوخ لهم مما قد يؤدى الى كارثة ، أو ان اقضي ثلاث سنوات في صراع معهم دون جدوى . وعلى هذا فانه من الأرجح في منى ، حيث انى قد قاربت الستين أن اقصر على كتابة

القصة . لقد حققت فيها نجاحاً ، وآمل أن أحقق المزيد منه . فأتا اعتقد ان القصة المكتوبة تستل محافظة على قيمتها ، اذ هي الشيء الذي يمكن لقارئه ان يصطحبه معه ويقرأه في مهل وترو ، وان يفهمه على الوجه الذي يراه في حرية ، أما بالنسبة للفلم أو المسرح ، فالقارئ لا يرى الا وجهة نظر المخرج والممثلين . ومن ناحية اخرى فان هذا لا يعني ان نضبط فن السينما أو المسرح حقاً ، ونتجاوز من اصوله وأهميته ، جراهام جرين Graham Greene مثلاً يدفع بقصصه لتعالج في السينما ، وأنا آخذ عليه قوله انه يفعل ذلك للحاجة الى المال ، لا من اهتمام خاص بالسينما . الحاجة الى المال امر مقبول ، ولكن اذا كان للمرء أن يكتب للسينما ، فعليه اذن أن يدرك أن السينما فن خاص له متطلباته وأصوله التي يجب أن تراعى عند كتابة القصة بنية العرض السينمائي . وعلى هذا فأنا لست ممن يقللون من شأن السينما والمسرح أو الفنون المرئية ، ولو اني كنت أصغر سناً لكان هذا هو العالم الذي اختار أن أعيش فيه . ولكنني في سن الستين اعتقد ان ممارسة القصة أنسب لي . ثم هناك مسبب آخر جوهري ، منذ ظهور پنتر Pinter واويزورن Osborne في مجال المسرح ، أصبح المسرح الانجليزي حالياً مسرح ممثل ، فكلاهما يعمل بالتبثيل اصلاً ، تدرجاً في مراتبه من أقل الدرجات في مسرح الريبورتاير ، حيث كان عليهم الاشتراك في مسرحية جديدة كل ليلة - ومن ادنى الحرف على خشبة المسرح ، حتى ارتقوا الى ما هم عليه وكتبوا للمسرح . لأول مرة منذ عصر شكسبير ، يصبح المسرح الانجليزي على ايدي هؤلاء « مسرح ممثل » . ان المسرحية التي كتبها شجرة التوت جاءت في ذيل « مسرح الكاتب » - مسرح شو Shaw وموم Maugham - الذي لم يهتم اساساً بفنون التمثيل المسرحي ، ولكن كان مسرح افكار . ولذلك فاني لا اعتبر الوقت الحالي مناسباً أو موافياً لكاتب قصة مثلي ان يكتب للمسرح . واقتصاديون منا الذين حاولوا لم يكن نصيبهم النجاح . حاول كل من موريل سسپارك Muriel Spark ، وجراهام جرين Graham Greene ، وايريس ميردوك Iris Murdoch ، ووليام چولدنج William Golding وحاولت أنا . وقد حقق بعض منا شيئاً من النجاح ، ولكنه ليس النجاح الذي حققه پنتر Pinter ، واويزورن Osborne ، ذلك النجاح الحقيقي الذي بذلت معه حياة جديدة فيما يمكن تسميته « مسرح المرحيين » .

ده سلامة : هل لي أن اسالك رايك في بعض كتاب المسرح المعاصرين ، أنت تعلم اننا على وشك اصدار الترجمة العربية لمسرحيات يونسكو Jonesco ، في سلسلة « المسرح العالمي » التي اشراف على توجيهها هنا في الكويت ، فما هو رأيك فيه ككاتب مسرحي ؟

ويلسون : لا أكن لمسرحيات يونسكو نفس الإعجاب الذي اكنه لمسرحيات صمويل بكتيت Samuel Becket . في اعتقادي أنه اذا كان للمرء أن يهتم بمسرح الميث ، فعلى المرء ان يفوض الى افواهه . اني اجد يونسكو مجرد كاتب باريسي (رغم أصله

حوار مع الكاتب الإنجليزي المعاصر أنجس ويلسون

الرومانى) . وأمنى بذلك أن له صفة تتميز بها فنسون « باريس » وهى صسفة « الشطارة » ، فهو يتصف بالشطارة أكثر مما يتصف بالعمق ، أما بكيت Becket ، فمبشئته موجعة حقاً ، فهو يكثر للبشر ، ويهتم بأمرهم ، حتى حين يقدمهم - كما هو الحال فى لعبة النهاية End Game - وهم يعيشون فى أومية القمامة . هذا الاكتراث بالبشر لا أجده فى يونسكو . صحيح أن مسرحيات يونسكو تجتذب المشاهد وتترك فى ذهنه مدة أسئلة ، ولكن يبدو أنها تبنى دائماً حول حيلة بارعة مثل نمو جسد بشرى حتى يملأ المكان . لو أنه يكتب نثراً قللت أنه كاتب قصة قصيرة وليس رواية طويلة . لأن كل مسرحية من مسرحياته تعتمد على حيلة بارعة واحدة . ومثل هذا يمكن أن يقال أيضاً من هارولد پنتر Harold Pinter . الذى تنجح مسرحياته ذات الفصل الواحد للتلفزيون ، أكثر من نجاح مسرحياته الطويلة . ففى هذه المسرحيات القصار تسود فكرة واحدة . أما المسرحيات ذات الفصول الثلاثة فيشعر المرء معها أنها مخلطة . أما بكيت فهو أعمق من ذلك . وعلى كل فإن العبثية بطبيعتها قصيرة النفس .

د. سلامة : وما موقفك من مسرحيات برخت Brecht ؟

ويلسون : أنا معجب بمسرحية الام شجاعة Mother Courage وكذلك أوبرا ثلاث بنسات Threepenny Opera ودائرة القوقازية Caucasian Chalk Circle . وقد اعجبت بالذات بالام شجاعة . وأنا ادرك الضمون الماركسي لهذه المسرحية . يقول الماركسيون ان الكاتب هنا يتنحى جانباً ليمطيك صورة للفساد الذى يلم بالبشرية تحت تأثير المجتمعات الاقطاعية خلال حرب الثلاثين عاماً ، وان « الام شجاعة » ، نفسها كانت فريسة لذلك . الماركسيون لا يقبلون منك ابة بادرة اعجاب بشخصية « الام شجاعة » ، ويقولون عنها انها شمعطاء ماكورة تستغل فرصة الحرب لتبتز الاموال . ولكنى اختلف مع هذا الراى ، واعتقد ان « الام شجاعة » تحظى باعجابنا وأنا نلبس شخصيتها ، حتى مكرها . وهى هنامثل مول فلاندرز Moll Flanders تماماً (شخصية عاهرة فى قصة ديفو ، يصلح حالها فى النهاية) نشعر نحوها بالمطف ، كما نشعر أيضاً نحو ابنتها وخاصة حين تصعد الى سطح المنزل لتدق الطبول . فى مسرحية أوبرا ثلاث بنسات Threepenny Opera يستخدم برخت « حيلة النصالية » (١) وهى حيل استخدمها أنا أيضاً فى قصصى وخاصة فى امسر لا يضحك No Laughing Matter وهذا ما يدل على أن تاريخ المسرح وتاريخ القصة يسيران

(٦) هذا الاصطلاح ترجمة للمصطلح الإنجليزي Alienation Technique وهو احد العهد الرئيسية فى نظرية برخت من المسرح ، وطبقاً لهذه النظرية يدعى النظارة والمثلون الى أن يقولوا على جمعة من الحدث المسرحى ، ان « يغفلوا » من المشهد « النصالى » يتيح لهم فرصة النقد . ويتطلب هذا من الكاتب ان يستخدم العديد من الوسائل ليدكر النظارة دائماً ان ما يشاهدونه ليس الا « عرضاً مسرحياً » وليس حادثة واقعة ، وان يعد من التعامجه فى شخصيات المسرحية ، ويتطلب من المثل ان يؤدى الدور بعيشة يصعب على المتفرج أن يفرق بين المثل بشخصيته الذاتية وبين الدور الذى يقوم به .

في خط متواز . وصبق إن تحدثنا عن جانب « اللعبة » في الفن الروائي ، ومسح ذلك حين يتصور المرء مسرحية أوبرا البنسات الثلاثة *Threepenny Opera* ، وفي مشهد أغنية جنى *Jennie* العظيم ، حين تتغنى بمقدم السفن ، وبطلمها بالسلطان . ثم يسألونها ماذا من البحارة والجنود والقباطين ، تصيح « اقتلوهم ! اقتلوهم ! » فهو هنا يبلغ قمة درامية ولا يستطيع المرء إلا المشاركة ، رغم دخول ماكهيث *Macheath* في اللحظة التالية ليفهم بعينه للنظرة مشعراً أيامه أن ذلك كان تمثيلاً في تمثيل !! وأنا لا أرضى دائماً بالتفسيرات المبصرة لكبار الكتاب ، التي تحاول أن تلصقهم بايديولوجية معينة من أي نوع . بيد أنه من المفارقات أنه قد يحدث أحياناً أن ارتباط الكتاب بايديولوجية معينة قد يؤدي إلى إظهار كوامن الإنسانية فيه . ولعل هذا هو الذي حدث لبرخت حين ربط نفسه بفلسفة ماركس . ومع ذلك فيوجد أيضاً من الكتاب المسرحيين مثل آرثر ميللر *Arthur Miller* الذي له « نصف ارتباط بلا شيء » ، وينجم عن ذلك أن مسرحياتهم لا تقدم شيئاً حقيقياً ، هيك أن تكون صلباً مع جمهور القراء حتى يحتفلوا بما تقدم إليهم .

د. سلامة : ما رأيك في مسرحيات الكاتب الأمريكي العبشي ادورد البي *Edward Albee* ؟ **ويلسون :** است على معرفة جيدة بمسرحيات البي *Albee* ، لقد أعجبت بعض الشيء بالحلم الأمريكي *The American Dream* ، ولكني اعتبر مسرحيته الأخرى *من يشي فرجينيا وولف Virginia Woolf's* مسرحية سيئة للغاية . لقد ذكرني بالعديد من الجامعات الأمريكية التي زرتها ، وبما يدور فيها من شجار ممل ، معرب ، فالمسرحية تحمل لنا نوعاً قاحلاً من الواقعية . ولكن لا اعتبرها مسرحية ناجحة بالمرة .

د. سلامة : ننقل الآن لموضوع آخر ، ولكنه ذو أهمية بالغة . لقد زرت العديد من البلاد العربية . فهل قرأت أدباً عربياً مترجماً ؟ .

ويلسون : نعم قرأت شعراً عربياً مترجماً . ولكن ما يقلقني أنه ليس هناك إلا القليل من الأدب العربي الذي ترجم إلى الإنجليزية . لا بد أن هناك قصصاً عربية لم تصل إلينا في تراجم ، وأود أن أعرف عنها الكثير . لقد قرأت بعض القصص المصرية القصيرة مترجمة ، ولكن بالطبع هذا لا يكفي . هناك تقصير أو خطأ أدى إلى أن القارئ الإنجليزي لا يعرف شيئاً بالمرء عن الثقافة الأدبية العربية . لسبب أو لآخر لم يصل إلينا الأدب العربي . لقد نشأت كما نشأ ديكنز على قراءة « ألف ليلة وليلة » ، ولكن هذا شيء آخر .

د. سلامة : هل هذا الانقطاع الثقافي الذي لم يعط العرب صورتهم الثقافية الحقيقية ، هو الذي أدى إلى أن القارئ العادي في الغرب ، يأخذ العرب على أنهم شيء من الماضي ؟

ويلسون : أظن ذلك ، واعتقد أن هذه الصورة لا بد أن تصحح . وأرجو أن نستطيع أن نقدم مجهوداً إيجابياً في هذا السبيل . لا بد عند الاختيار أن تكون الأعمال التي تقدم

للترجمة على درجة عالية من القوة وأن تقدم تعليقاً على العالم الشامل من وجهة النظر العربية . هذا هو الشرط الأول . أما الشرط الثاني فهو أن تقدم أعمال تتناول الأجزاء المختلفة من البيئة العربية في عمق ، بحيث تقدم للقارئ الغربي الجانب الذي لا يالفه هو في حياته اليومية . فالنوع الأول من القصص الذي يترجم يعلم القارئ الغربي نواحي التشابه والتألف بينه وبين الإنسان العربي ، والنوع الثاني من القصص الذي يترجم يعلمه أوجه الاختلاف بينه وبين العرب ، ويعطيه الصفات الخاصة التي يتميزون بها . أما النوع الذي لا جدوى من ترجمته فهي القصص التي قد تجد رواجاً في محيط بيئتها ، ولكنها قد لا تختلف عن مثيلاتها في أي مكان في العالم . عند ذلك سيفضل القارئ أن يقرأ ما يصدر من هذا النوع من القصة في لغته هو الأصلية دون الحاجة به إلى أن يقرأ ما يترجم عن اللغات الأخرى .

ده سلامة : هل قرأت قصصاً انجليزية تناولت العالم العربي ، وما هو انطباعك عنها ؟

وليسون : نعم قرأت بعض قصص دزموند ستوارت Desmond Stewart وهو انجليزي عاش في القاهرة وقابلته هناك ، واظن أن قصصه جيدة . إنها تعطي صورة للقاهرة خيراً من الصورة التي نجدها عن الاسكندرية في قصص لورنس داريل Lawrence Durrell المرونة ربامية الاسكندرية The Alexandria Quarter ، ستوارت يتحدث عن القاهرة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، والتأثير المتبادل بين المصريين والانجليز في ذلك الوقت .

ده سلامة : هل قرأت قصة ب. ه. نيوبى P. H. Newby رحلة الى سسقارة Picnic at Saqqara ؟

وليسون : نعم استمتعت بهذه القصة ايما . استمتع ، واظنها أيضاً خيراً من ربامية داريل . لقد حصل نيوبى Newby على جائزة عظيمة أخيراً .

ده سلامة : ذكرت انك قرأت بعض الشعر العربي ، ولعلك تعلم أنني قمت بالفصل بترجمة بدر السياب العراقي ، واحمد المدواني من الكويت ، وسيتشر بعض ذلك هذا العام في لندن .

وليسون : انى انتظر قراءة هذه التراجم في شغف ، ولكنى اطلب المزيد من نقل القصص العربى الى الانجليزية ، وماذا عن المسرح ، هل هناك مسرحيات صالحة للترجمة ؟

ده سلامة : نعم . ان هناك الآن نهضة شاملة في المسرح في العالم العربي . واظن أن بعض مسرحيات توفيق الحكيم قد ترجمت الى عدة لغات اجنبية منها الانجليزية ، والفرنسية والاسبانية ، كما عرضت له مسرحية يا طالع الشجرة في باريس ومدريد . ولكنها لم تعرض في انجلترا مع الأسف .

Letters
ofرسائل
اولدس هكسلي*

Edited by Grover Smith

عرض وتكليف الأستاذ محمد محمود

والغايات» ، وهو مبحث قيم في طبيعة المثل العليا ، وفي الوسائل التي تستخدم لتحقيقها. وفي الكتاب عرض وتقد وآراء في اصلاح وطرق الحكم والادارة الحديثة وفي الحروب واسبابها، وفكرة المساواة ، والتعليم ، والدين والمعتقدات والأخلاق ، وغير ذلك من الموضوعات التي تهتم جمهور القراء المثقفين . وراقني الكتاب كثيراً فنقلته الى العربية في سلسلة الفكر الحديث التي اخرجتها لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

ومنذ ذلك الحين تعلقت بهكسلي وبكل ما اخرج وما يخرج من مؤلفات ، وما ينشر من كتب ومقالات ، حتى وقفت في هذه الجولة الفكرية عند كتابه « العالم الطريف » وهو قصة خيالية شائقة تصور فيها الكتاب مستقبل الانسان اذا هو واصل تقدمه نحو

اخرجت المطبعة الانجليزية أخيراً (١٩٦٩) كتاباً عنوانه « وسائل اولدس هكسلي » وهو عبارة من مجموعة الرسائل التي بعث بها هذا الكاتب الانجليزي المعاصر الى معارفه واقربيه واصدقائه ، وشتمها سيرة حياته وخبراته ومطالعاته وملاحظاته على ما ألف وكتب خلال حياته الادبية كلها .

وقد بلذ الاستاذ جروفر سميث بعد وفاة هكسلي في عام ١٩٦٣ جهداً مضنياً في جمع هذه الرسائل وتصنيفها وتنسيقها بحيث عطي صورة واضحة عن التطورات الادبية ل حياة الرجل .

ولست حديث عهد بهكسلي فقد اتصلت به اتصالاً ثقافياً فكرياً منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، ذلك عندما قرأت له كتابه « الوسائل

* Letters of Aldous Huxley; Edited by Grover Smith, Chatto & Windas, London 1969

الرأي ، وقد شرعت الحكومات الديمقراطية ذاتها اليوم تحلو حذو الحكومات المستبدية في استخدام وسائل الدعاية والأعلام وطرق التربية في بث الآراء التي تريد . و « عود الى العالم الطريف » حافز جديد للناس لكي يتمسكوا بمبادئ الحرية قبل أن يفوت الأوان يظهر الإنسان الجديد الذي تتضافر وسائل الدعاية والإيحاء والطرق العلمية على خلقه .

وقد أتيح لي في صيف عام ١٩٦٢ أن أزور الولايات المتحدة الأمريكية ، وطفدت بمدة ولايات ، ولما بلغت كاليفورنيا نمت إلى علم أولدس هكسلي أن كاتباً مريباً قام بترجمة كتابه « العالم الطريف » وترجمته « الوسائل والغايات » وغيرهما من بحوث ومقالات فدعيتني إلى مدينة سان فرانسيسكو ، فدعاني إلى زيارة بمنزله . وكان وقتئذ يقيم في بيركلي على مقربة من المدينة استاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا ، ولبيت القصة فرحاً مسروراً بهذه الفرصة التي أتيحت لي لكي ألتحق إلى هذا الكاتب العظيم .

ودعشت لبساطة المنزل ، وتواضع الرجل ، وأدخلنا نتجاذب أطراف الحديث زهاء الساعتين . وأذهلني منه عمق ثقافته وأسماعها وشغولها . فهو على دراية تامة بتقديم العلوم الطبيعية ، وبالتاريخ السياسي وتاريخ الأدباء ، ويكثر من اللغات الحية واللغات البائدة ، وأدب الشعوب ومشكلاتها السياسية والاقتصادية ، ونظريات التطور وعلم النفس الحديث والفنون القديمة والحديثة بضرورها كافة ، وعلوم الفلسفة والتربية ماذا أقول ؟ أنني لا أكون مبالغاً إذا قلت إن الرجل موسوعة علمية كاملة ، امتزجت في شخصه مختلف المعارف والثقافات ، وكون من هذا الزيج فلسفته الخاصة التي أخرجها في كتب أدبية رائعة تنتمى بروعة الأسلوب والأداء ، وقد كانت مدار حديثه في رسائله التي أشرنا إليها في صدر هذا المقال .

الحضارة المنشودة على أساس علمي ، دون مراعاة للمثل الإنسانية الرفيعة . وقد يتصور العلماء أن العالم الجديد الذي تسمي نحوه الإنسانية عالم استقرار وسعادة . غير أن هكسلي يندره في كتابه هذا بأن السعادة المرجوة لن تتحقق على أساس التضحية بالمثل والقيم الإنسانية . وفي أسلوب لاذع فكاهة يسخر هكسلي من فكرة التقدم التي يبشر بها العلماء والفلاسفة . ولكن العالم - برغم هذا التحذير - يقترب رويداً رويداً من هذه الصورة الجديدة التي تتوافر فيها السعادة وتنتفي القيم . وقد أصبحت بهذا الكتاب فنقلته أيضاً إلى اللغة العربية . وهو من أهم ما أنتج هكسلي طوال حياته ، ومما ورد ذكره كثيراً في رسائله .

وأود أن أذكر هنا أن أكثر قراء هذا الكتاب توهيموا منذ أول نشره في عام ١٩٣١ أن الصورة التي رسمها هكسلي فيه لاستقبل البشرية معنعة في الخيال ، مفرقة في التشاؤم إلى الحد الذي لا يدعو إلى تصديق وقومها . ولكننا نلمس اليوم بأنفسنا أن كثيراً مما تنبأ به هكسلي في كتابه هذا قد بدأ فعلاً يتحول إلى حقيقة واقعة في حياة الناس ، وبسرعة لم تكن تطلعا للمؤلف نفسه على بال . ولكي لا تنحدر الإنسانية إلى مساوي العالم الجديد ، أخرج هكسلي كتاباً لاحقاً له تحت عنوان « عود إلى العالم الطريف » عاليج فيه الأخطار العظيمة التي تواجه العالم اليوم ، وأهمها - إذا استثنينا القنبلة الهيدروجينية - زيادة السكان ، والمبالغة في التنظيم . فزيادة السكان في ظن هكسلي لا بد أن تؤدي إلى الحكم الدكتاتوري الذي يتسلط على جميع أوجه الحياة . ولا مناص لهذا اللون من ألوان الحكم من استخدام وسائل السيطرة على عقول البشر استخداماً سيئاً وهيئة هذه العقول لقبول الآراء التي يحلو للحاكم وحده أن يعتقد فيها الشعب المحكوم ، مما يؤدي حتماً إلى قتل الروح الفردية والاستقلال الذاتي وحرية

في كتاب «**العالم الطريف**» بنادى هكسلي بالعودة - كما قلنا - إلى بساطة العيش وإلى الأمومة الصحيحة ، وإلى الأطفال ترعاهم أمهاتهم ، وإلى الرفق الذي لم يثوث بالعلم والمادة - ولكن كيف السبيل إلى ذلك ، وتقديم العلم الملوذ يهددنا كل يوم ؟ كيف يمكن للإنسان أن يعيش في مجتمع « أكثر حرية » وأن يكن « أقل كمالاً » ؟

وظل هكسلي سنوات عديدة يفكر في الإجابة عن هذا السؤال حتى استطاع أخيراً أن يعالجه في قصته الجديدة «**الجزيرة**» وهي صورة لعالم آخر ومجتمع مختلف يعيش - كما تشبه الكاتب - في إحدى جزر المحيط الهادى . وهنا لا يستخدم العلم - كما استخدم في «**العالم الطريف**» - في أطراد التقدم المادى الذى لا يفسح للروحانية مجالاً ، ذلك أن الهدف في «**الجزيرة**» يختلف منه في «**العالم الطريف**» فهو في الأول تحرير الأفراد ، وفى الثانى السيطرة عليهم والتحكم فيهم .

ويحاول هكسلي أن يدخل الشك في وعى قارئه قصة «**الجزيرة**» في كل ما لديه من قيم تسود عالم الحضارة - عالماً الذى نعيش فيه ، ويوحى إليه بقيم روحانية جديدة يأمل أن ينقذ بها المكنية - مغنية العصر الحديث - مما تعاني . وفى جراءة بالغة يبرر هكسلي في هذا الكتاب بتحرير الفرد من كل قيد ، حتى من قيود الأسرة والتقاليد .

ولم هذين الكتابين «**العالم الطريف**» و «**الجزيرة**» هما أهم ما خلف هكسلي من أدب وفكر ، وقد كان شديد الاعتزاز بهما ، كثر الإشارة إليهما فيما يكتب وما يلقى من أحاديث . كما كان لهما أثر بالغ في تفكير الممارسين له من أدباء ومفكرين ، يستوحونهما فيما يفكرون ويكتبون ، باعتبارهما من أهم الآثار الأدبية بجميع اللغات وفى كل العصور .



وراعى من الرجل خاصة وعيه لمشكلات هذه المنطقة من العالم التي تعيش فيها ، منطقة لشرق الأوسط ، وعطفه على الوحدة العربية . يمانه بها ، وميله إلى التصوف وتقديره له ، إشارته التصوف الإسلامى على التصوف لبوذى الهندى ، لأن النوع الأول من التصوف شىء بناء ، فى حين أن التصوف البوذى سلبي هدام ، لا بحث على عمل ولا يدفع إلى خلق أو ابتكار . وأخذ يروى لي أحياناً من لشعر بالإنجليزية هي ترجمة لشعر جلال الدين الرومى الذى أبدى لي به إعجاباً شديداً ، عبر عن أسفه العميق لأنه لا يعرف اللغة العربية فقد كان يهمل أن يقرأ في آدابها ماثوراتها ما كتب التصوفه المسلمون .

وأردت أن أظفر منه في نهاية الزبارة بحديث من أحدث آرائه في الاجتماع والسياسة الحضارة البشرية فقال : خير من حديث طول ربما لا يلم بكل أطراف الموضوع أن هدى إليك آخر مؤلفاتي لعلك واجد فيه نيتك ، ونهض إلى مكتبته وماد منها بكتاب بهر بمباراة اهداء لطيفة ، فقبلته منه شاكراً ثم انصرفت .

وعنوان هذا الكتاب الذى أهديت إياه «**الجزيرة**» وهو أحدث مؤلفاته ، ولعله خرها . وهو عبارة عن قصة جديدة يتصور فيها هكسلي الحياة الجديدة في جزيرة نائية بعيدة من هذه الحضارة الفاسدة . وقد أراد بهذا الكتاب أن يعيد بعض الشيء من تشاؤمه لدى ضمنه كتابه السابق «**العالم الطريف**» في نوع من أنواع التفاؤل بمستقبل الإنسان . جل أن العلم يتقدم ، ويكتشف جديداً كل يوم ، ير أن هذا العلم التجديد المتطور لا يحتمل لضرورة أن يستعبد الإنسان ويسلبه حريته ببساطته . بل أن الإنسان ليستطيع أن يضع حلم في خدمته ، وأن يجعل منه وسيلة من رسائل تحريره .

نبذة عن حياة الكاتب :

ولد اولدس ليونارد هكسلي Aldous Leonard Huxley في إنجلترا عام ١٨٩٤ ، ومات في أمريكا في شهر نوفمبر من عام ١٩٦٣ . وعاش عيشة أدبية حرة لم يكف فيها عن القراءة والكتابة والتأليف . وقد بدأ حياته الأدبية شاعراً محتلياً في هذا حلو أكبر الكتاب المعاصرين ، وجمع شعره في ديوان عنوانه « **المجلة المحترقة** » نشره في عام ١٩١٦ . وفي هذه السنة حينها اشترك مع غيره من الأدباء في جمع ديوان « **شعر اكسفورد** » . وبقي الرجل شاعراً طوال حياته مخالفاً بذلك الكثيرين من ادباء عصره ، الذين تحولوا من قرش الشعر الى كتابة النثر . وظل حتى مات شاعراً ثائراً على العالم الذي يقوم على الاسس العلمية ، وعلى ازدياد نفوذ العلم في الحياة . وفي قصة « **العالم الطريف** » التي اشترت اليها من قبل يتخيل الكاتب أن الإنسان سوف لا يتنازل في المستقبل عن طريق الحب والتقاء الرجل بالمرأة لقاء طبيعياً ، ولكن عن طريق العلم ، وتكوين الأطفال بطريقة علمية داخل القوارير في المعامل . وهكذا يصور لنا هكسلي العلم في صورة إشعة تشع من النفوس وتتشعر الأبدان . ولعل هذا التطرف في الخيال هو الذي جذب إلى هكسلي الكثير من القراء .

وهو حفيد توماس هنري هكسلي Thomas Henry Huxley عالم الشهير الذي تلقى عليه العلم هـ.ج. ويلز H. G. Wells وبين الحين والحين وجدته شبه كبير في الصورة والسمات . وينحدر هكسلي من ناحية أمه من أسرة توماس ارنولد Thomas Arnold ناظر مدرسة رجبجي الشهير . ومن بين أفراد أسرته من كان استاذاً ، ومن كان عالماً أو شاعراً أو روائياً . فلو تصورنا هذه المجموعة من الرجال المتنازعين المبرزين في مختلف نواحي العلم والمعرفة حول قراش مولده في عام ١٨٩٤ لأدركنا مقدار ما تدفق في دماغه من مواهب منذ نشأته الأولى . وقد

استطاع فعلاً بذلك الخارق أن يحقق ما تومسه أهله فيه ، وأن يرتفع إلى سماء الشهرة العالية .

وقد قاسى كثيراً وهو في طفولته من ضعف بصره ، الذي كاد أن يفقده ويعيش حياته كفيفاً لا يرى . وقضى أياماً كثيرة وحده في غرفة مظلمة لا يستطيع القراءة ولا تقع عيناه على شيء فالتقلب الى دخيلة نفسه يفكر فيها ويتأمل . وكان لهذه الفترة الرها الكبير في كل ما كتب فيما بعد . لم زال الخطر واسترد الكتاب بصيصاً من البصر استعان به على القراءة والكتابة حتى وافته المنية .

وتلقى هكسلي العلم في اكسفورد ، وفيها نشر بعض قصائده كما قلتم . وعندما اتم دراسته في الجامعة اشتغل بالصحافة ونشر عدة مقالات جمعها في كتابه « **على الهامش** » ثم جمع بعضاً من قصصه في كتاب سماه « **السجن** » وهو فائحة مهد جديد في حياته الأدبية .

وبعد « **السجن** » مارس كتابة الرواية الطويلة مستوحياً فيها الكتاب « **توماس بيكوك** » المعروف بسعة الاطلاع وروح التهكم . وقد أخذ عنه هكسلي منهجه في الرواية ، فلم يكن في يوم من الأيام روائياً بالحنى الصحيح . إنما هو رجل واسع الاطلاع ، متهم من الناس ، وله قدرة فائقة على كتابة القصة القصيرة ، ولكنه حينما يحاول القصة الطويلة يتخذ من خياله الروائي وسيلة لث آرائه ومعتقداته .

وهو كاتب متنوع المواهب ، متنوع الموضوعات . غير أنه لا يقف - برغم سعة اطلاعه - عند حد النظر بل يتعداه الى العمل . يستمتع بالفكر كما يستمتع بالصن ، فهو كثير الإيمان في القراءة ، ولكنه رجل اجتماعي حي ، وقل من النادر من يصعب مثله بين هاتين الخلتين .

وفي مجموعة قصصه التي جمعها تحت

رجال الفكر . وأدرك هكسلي بعد قدومه الى لندن أن آرائه لا تقتنع كل الاقناع ، واشتغل بالصحافة ورأى من كتب سلوك الرجال والنساء ، وكيف تسير أمور الحياة . فتعلم الوفاء الأشياء التي لم يتطرق إليها منهج الجامعة ، فجمع هكسلي بين الثقافة النظرية والخبرة العملية .

وهو من أبناء الطبقة المتوسطة ، لا هو بالنبي الذي يتوافر له الفراغ ، ولا بالمعلم الذي يشغل كل وقته بكسب القوت . وقد تأثر بهذا الوضع الاجتماعي في أدبه ففسر من أبناء الطبقة الرفيعة كما قلعنا . كما عبر عن نفزه واشمئزازه من الفقر المدقع ، وإن كان يعطف على الفقراء . وانتهى هكسلي الى شيء من اليأس لا يرى نفعا في أي شيء .

لم مل النقد والسخرية وانصرف الى التفكير في مصير العلم والحضارة ، ومال الى التصوف ، وحاول في أخريات حياته أن يرسم عالما مثاليا (أو مدينة فاضلة) تهدف الى تحقيق سيادة الانسان في رواية « الجزيرة » التي يصورها بهذه العبارة يقتبسها من أوسطو :

« أن المدينة الفاضلة التي نتمنى لانفسنا العيش فيها ينبغي أن تكون محققة لآمالنا بشرط أن تتجنب فيها المستحيل الذي لا يطلق » .

وكان هكسلي في بنته البدنية رجلا طويل القامة ، نحيل القوام ، حتى لقد كان أطفال هامستد يتجمعون حوله في أيام شبابه الباكر ويسخرون من فرط طوله . غير أن هذا الطول الفارع يوحى الى الناظر اليه في الوقت عينه أن الرجل شامخ بعظمته وأنه يعيش في عالم آخر غير عالمنا . وما ايمد هذا الامر العاجل الذي تتركه في الناظر اليه قامته من الحقيقة . فالرجل — كما عرفت — كما تنم عنه رسالته — سهل الحديث متطوّل العبارة ، متواضع في غير تكلف . وهو رجل شديد الروح ، غير متمزج ،

حنوان « المسجن » وفي رواية « اللون الأصفر » تبين قدرته العظيمة على السخرية من التكبريين والأدعياء . وروايته مليئة بالصور الانسانية التي تتميز بالتهكم والفكاهة . وقد خص بسخريته أبناء الطبقة الراقية ، فأثار على نفسه سخطهم . بيد أنه لم يعبأ بهم ولم يكف من الضحك منهم . وفي روايته « اللون الأصفر » يمرض تلك المشكلة الكبرى التي حاول أن يحلها في كل ما كتب ، ووردت في هذه الرواية العبارة الآتية :

« يدخل المرء في هذه الدنيا مزودا بأداء مجهزة من كل شيء ، وله فلسفة يحاول أن يخضع لها الحياة . في حين أنه كان من الواجب أن يبدأ أولا ثم يحاول بعد ذلك أن يلائم بين فلسفته وبين الحياة كما عرفها . أن الحياة والطاقي والأشياء مطردة متلايدة شديداً مع أن الآراء — مهما تصورت — تعدلتها ليستطاعتها . كل شيء غامض مضطرب في عالم الحياة ، وكل شيء واضح في عالم الآراء . فهل من العجب بعد هذا أن يكون الرجل منا بالأسا في حياته تصفاً ؟ »

ويتضح لنا من هذه العبارة أن هكسلي لا يحب أن ينشئ بالمبادئ والأصول وتوأميد العلم ، وإنما يقيم وزناً كبيراً للمعارف المعاية وتجارب الحياة . كان هكسلي من رجال الفكر ، وهو يفسر بذلك ، ولكنه — يرغم هذا — كان قادراً ، يل متحمساً ، على أن يستفيد من الخبرة والتجربة .

ووصل الى لندن بعدما اتم دراسته الجامعية ورأسه مغمم بالنظريات . لم أحس شيئاً من القلق ، ولم يطمئن الى نظرياته كل الاطمئنان ، وأدرك أنها لا تعالج مشكلات الحياة الكبرى ، فأكمل الرأي بالخبرة والعلم بالتجربة . وأدرك أن حجرة المعلم لها جمال البساطة ، ولكن بالأرض والسماء كنوزاً غنية من المعارف لا تخضع لأي نظام فلسفي ، ولا يعلم بها

وأحبها ما يعرف بالمسكالكين ، اذ كان هكسلي في هذه الفترة من حياته يتناول هذا المخدر قصداً لكي يثبت اثره في فكره وخياله ، ويدون كل ما يترامى له . وقد هدته تجاربه في هذا السبيل الى ان هناك « **علما آخر** » يعيش فيه الانسان غير هذا العالم المأموس المحسوس الذي يدركه وهو في حالة « **الوعي** » وأن في هذا « **العالم الآخر** » من الحق والحقيقة مثل ما في عالمنا المحسوس . ومن هذا العالم يرى المرء احلامه في النوم واليقظة ويصدر الفخ الرفيع ، والديانات الكبرى . ومن طريق هذا العالم يتصل المرء بيارثه ويضفي على الكون صفات الجمال . وقد نقل الى اصدقائه في رسائله التي دجها في هذه السنوات العشر كثيراً من الرؤى التي تمثلت له وهو تحت تأثير المخدرات وبخاصة المسكالكين . وله في هذا الموضوع مؤلف يضم موضوعين ، أحدهما « **أبواب الإدراك** » وكان ما يدركه الحالم يأتيه من باب خلفي غير الأبواب الامامية المعروفة ، والثاني « **النعيم والجحيم** » وهي الرؤى السعيدة والمفرجة التي كان يتخيلها وهو تحت تأثير المخدر . وفي إحدى الرسائل المتعلقة بهذا الموضوع يجلد هكسلي من الاستهتار والتهاون في تعاطي هذه المخدرات بفخر حساب ، وينبه الى ضرورة اذاعة استعمالها بحرص وتحت اشراف المسؤولين عن وسائل الاتصال الجماهيري .

والواقع أن رسائل هكسلي في هذا الباب من أمتع ما كتب وان كان قد تعرض في مواطن أخرى لكثير من الموضوعات التي تثير الاهتمام ، من الأدب الى الموسيقى ، ومن الفلسفة الى الفن ، ومن مشكلات زيادة السكان الى موضوعات الديانات والمعتقدات . وهو في كل ما كتب سهل العبارة ، شديد الحماسة ، عطوف على الناس وما عندهم من قدرات محدودة . وليست هذه الرسائل سوى تعليقات شخصية للصفوة من اصدقائه وعارفيه على موضوعات كتبه التي كان يؤلفها وينشرها بين الناس على أوسع نطاق . ومن ثم فهي تليق

وان كان يستعمل في أحاديثه ورسائله كثيراً من غريب اللفظ . إلا أن ذلك لم يكن من حذقة او تظاهر بالعلم . وإنما كان لأن الرجل غريب فعلاً في تفكيره . وهو بحاجة الى هذه الألفاظ يصبر بها عما يختلج في نفسه من مشاعر وآراء تجيد من المعروف المألوف . واعتقد أن في شخصية الرجل ميلاً نحو السلوك ، فهو دائماً مولع بالشواهد من الناس ومن أنواع السلوك والتصرف .

رسائل هكسلي :

يقسم جروفر سميت رسائل هكسلي التي جمعها بعد وفاته أربع مجموعات مرتبة ترتيباً زمنياً . المجموعة الأولى وتشمل الرسائل التي حررها في الفترة من ١٨٩٩ حتى عام ١٩٢٢ وهي فترة الطفولة ومدة الدراسة في مدرسة ايتون الثانوية وجامعة أكسفورد ، وكفاحه في شبابه الباكر لكي يعيش على جهده في الصحافة بينما كان ينظم الشعر ويكتب القصص التي جمعها فيما بعد تحت عنوان « السجن » .

وتتعد المجموعة الثانية بين عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٦ ، وهي فترة خصوبة ذهنه النادرة ، ألف فيها رواياته الأولى ونشر فيها العديد من المقالات والقصص القصيرة . وقد قضى الجانب الأكبر من هذه الفترة من حياته في القارة الأوروبية وفي أسفار الى الخارج .

وتقع المجموعة الثالثة في الفترة من عام ١٩٢٧ الى عام ١٩٥٢ حينما قرر هكسلي نظراً لما أصاب عينيه وأضعف فيه قوة الإبصار أن يستقر في كاليفورنيا بأمريكا ، وقد حرر رسائله من هناك وأكثرها يشير الى زيادة اهتمامه بالفلسفة وعلوم الطب والدين والتصوف .

أما المجموعة الأخيرة وتشمل السنوات العشر الأخيرة من حياته فهي أكثر الرسائل تشويقاً للقارئ لأنها تعرض لخبراته وتجاربه في تأثير أنواع معينة من المخدرات على تفكير متعاطيها ،

وطنه انجلترا أولا ، ثم في رحلاته خارج الوطن ، ثم في أمريكا حيث استقر به المقام ، وأخيراً في سنوات شيخوخته وهو في قمة معرفته وتجاربه .

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام ان هكسلي كان يعيد الكتابة بالفرنسية ويراسل بها أحياناً بعض أصدقائه الذين يتكلمون هذه اللغة ، وقد حرص جامع الرسائل على ان يورد هذه الخطابات بنصها الفرنسي مع ترجمة لها بالانجليزية من عنده .

نماذج من رسائل هكسلي :

ولعل الصورة تكون أشد وضوحاً لو أعطينا القاريء هنا نموذجاً من كل مرحلة من مراحل الرسائل منقولة الى العربية ومختارة اختياريّاً . يكاد ان يكون عشوائياً من كتاب « رسائل هكسلي » .

١ - المجموعة الاولى :

فترة الطفولة والشباب - في ٢٠ سبتمبر من عام ١٩١٧ والكتاب لا يزال في الثالثة والعشرين من عمره كتب هكسلي من كلية ايتون يونتيسور الى صديقه لويس يقول :

« لست ادري ان كان من الخير ان اشرح عليك بان تكون مربية . ان عمل المربي له من غير شك جانبه المتع ، غير ان له ايضاً جانبه الشاق الممل . . . وأذكر على سبيل المثال لك انني قضيت هذا الصباح اصصح لمائة ومشرين مقالاً من امكان قيام « هيئة اللام » وان كان من المستحب ان تقوم هذه الهيئة . ولو استثنيت العدد القليل من هذه المقالات فلقد كانت جميعاً مما ينم عن سخف في الرأي وشباب في التفكير . وان يكن أكثر الطلاب على ظرف شديد ، وهم يماثلوني - على وجه الاجمال - معاملة طيبة مدلهة ، وان كنت اود ان أنفذ الى أعرق من ذلك في طوايا نفوسهم : واعتقد ان السر في هدوئهم يرجع الى انشغالهم

ضواء جديدة على ما خلف لنا هذا الكاتب لمظيم من فكر ولسفة ونظرات في الحياة اقية . وليس من شك في ان المتعلقين بانتاج هكسلي ويادبه وكتبه سوف يجدون في هذه المجموعة الضخمة من رسائل هكسلي الخاصة بونا على سبيل غوره وبلوغ ما في ذهنه وقلبه من فكر واحساس .

ورسائل هكسلي ، كرسائل أي كاتب عظيم آخر ، تكاد ان تكون - ان هي دبت وصنفت - ناريّاً لحياته بقلمه . وقد كانت حياة هكسلي خصبة غريرة ، لأنه صاحب ذهن جبار ، لم يرد ان يحصر نفسه في فرع واحد من فروع المعرفة ، فصال وجال بين العلوم والفنون والآداب في عمق شديد وأصاله نادرة . وثبتن لنا رسائل هكسلي قدره الفائقة - كنانة اجتماعي وادبي - على التحليل الدقيق ، وبغيرته الفذة - ككاتب منشئ خلاق - في الانشاء والإبداع ، وإذا كانت القدرة العقلية - كما زعم احد علماء النفس - انما تقاس بالقدرة على ادراك التشابهات والمتناقضات بين الأشياء ، فقد كانت اذن قدرة هكسلي بهذا الميعار خارقة ، نظراً لبراعته في الربط بين الأمور ، وادراك ما بينها من علاقات لا تبدو للعين العابرة . يجمع في انتاجه بين الفكر والخيال ، وبين العقل والعاطفة .

وقد بلغت رسالته زهاء العشرة آلاف ، نصفها يتعلق بأعماله وبصفائير الأمور . والمجموعة التي اختارها جامع هذه الرسائل تبلغ نحو الألف ، وقد انتقاها لما فيها من دلالات من حياة الرجل وادبه وفكره ولسفته . ومن المؤسف حقاً ان حرقاً قد شطب في بيت هكسلي بلوس انجليس في أمريكا فاقى على كثير من رساله الى زوجته الاولى ، وربما كان فيها كثير من لوائح حبه وغرامه . وطبيعي ان جامع الرسائل لم يستطع ان يلم بها جميعاً لتفقدان بعضها ولتردد بعض حائزها في نشرها . غير ان المختارات في مجلتها تعطي القاريء مسورة حية من الكاتب في مراحل عمره المختلفة ، في

اقول « اسير واتحدث » لأن الشباب منهم يهرعون جميعاً الى كرة القدم يلعبون ، أو يتدفعون الى ميدانيد أو يزرعون البطاطس أثناء فراغهم . ولا يأخذ الحياة منهم مأخذاً هادئاً سهلاً الا القدامى مثل **هنري بروننت** الذي رافقته ذات مرة في مشية رياضية الى ملعب دائش للجولف ، وهو يرمج ويتدمر من السير بسرعة ميلين في الساعة ومن الانتظار عدد دقائق عند كل مرتفع في الملعب مما جعل النقاش صعباً عليه .

ماذا لديكم من انباء من هذه الحرب التي طال امدها ؟ هل تتوقع ان يشر الاشتراكيون الفرنسيون القتال في يورود ؟

لقد شرمت في كتابة بعض الاناشيد الدينية من « **يونان** » . وسوف أشر في المستقبل ديواناً ضخماً من الشعر الديني . ان المرء يستطيع ان يؤلف مجموعة من الاناشيد الرائدة من العقيدة المسيحية ، ومن طبيعة اللائكة ، ومن الثرثرة الموسوية الخاصة بالذقة الجنسية ... ويمكن ان تكون جميعها مقلدة في أسلوبها نمطة غريبة . انني اشوم هنا امكانات ضخمة ، ويمكن ان يستفيد الطلاب هذا الديوان أثناء تاهبهم للتثبيت الديني ، ويمكن ان يضم كل تعاليم الدين في صورة موجزة خلاصة .

وقد شرمت كذلك في نظم قصيدة عن المظلمين من اسقفود ، اوحى الي بها منظرهم الاليم المحزن وهم يسرون تجاهي وانا اخترق المدينة راكباً منذ بضعة اسابيع .

اتي اسف لاني بعثت اليك برسالة مفككة منذ بضعة اسابيع ، ولم يكن ذلك الا لاني كنت امر بفترة قصية من حياتي ، لا استطيع ان ارجعها الى سبب بعينه ، ولكنها توافق فترة من العقم في قرض الشعر لازمتني بضعة اسابيع . واعتقد انه كانت بنفسني عقدة صغيرة مكبوتة كان لابد من تصفيتها بطريقة او باخرى.

بامور ابعد ما تكون عن الحاضر البقيس ، فانا احدهم من الادب الانجليزي ومن مسرحيات مولير ، وليس هذا اذالم من الموضوعات التي تصعق لها الجماهير . ان اثر طلاي من الكبار ، ويتكون احد الصفوف كله تقريبا من اعضاء نادي الكلية ممن يشق على المرء الا يشعر ازاءهم بالهيبة والاحترام . وما ينعقد حقاً في سلوك هؤلاء الشباب المروغين انهم وهم - كالاسد القوية - يكبحون جماح انفسهم فلا ينهشوني نهشاً ، وهم على ذلك جد قادرين - وقصاري ما يفلتون انهم يحجمون من دروسي ، مستغلين معرفتهم انني لا استطيع حتى الآن ان اميز احدهم عن غيره بشكله وصورته ، فيجيب احدهم نبابة من زميله عندما اتادبهم باسمالهم .. وان كانوا كثيراً ما يفضحون انفسهم وهم على عتبة البئر فتكون العاقبة عليهم وبالا .

واجب ان اذكر لك هنا زميلي القس بيفان . ما اطيب روحه (والروح في تعريفه لا يشمل العقل) . اتنا نعيش معا في انسجام وتواؤم ولا ينشب بيننا قط خلاف ، نتحدث في اثناء تناول وجبات الطعام - وما اكثر هذه الوجبات وما ادمعها - لان بيفان ايقوى في ميوله من هيئة التدريس ، ومن العلماء ، ومن التثبيت في الدين ، ومن التلاميذ ، واحياناً من الموقف السياسي وان يكن ذلك في القليل النادر . ثم ياتو كل منا الى مخفذه المستقل ، والامور بيننا على ما يرام ، الا انني احس احياناً بموتة لا اطيقها ، ان هؤلاء المرءاء ظرفاء الى اقصى جد ، وان كانوا غرياء عنا ، مختلفين في تفكيرهم بالنسبة اليانا . اتني على وجه المصوم جيد سعيد ، وان كنت قد قررت بيني وبين نفسي ان الله على ما يرام ، لم يخلقني لكي اؤذي معلاً رتبياً . فني اللحظة انني احس فيها انني امستطيع ان اكتب تحفة ادبية ياتيها سيل آخر من مقالات التلاميذ ، او اضطر الى مواجهة هؤلاء الشباب الاشرار معاولاً ان ادخل السرور الى نفوسهم . وكنت اود ان يكون من بين اعضاء هيئة التدريس رجل مرح اسير معه واتحدث اليه -

والسلام المالي ، والأمن والاستقرار . ولقد كان تحرير هذا الكتاب أمراً شاقاً واني لست بمتجازه . وانا الآن في عطلة من الكتابة استريح فيها اقصيها في الرسم بالزيت - وهو عمل يستهويني جداً ، وأؤديه منكباً عليه في حماسة شديدة حتى انني لا توقع ان اكون قريباً في حاجة الى عطلة من هذه العطلة .

أرجو ان يكون قلبك قد عاد طبيعياً وان يسمح لك بالاستمتاع بضروب اللهب التي يقدمها كوتل . ان ما تنبئنا به الصحف من جو انجلترا لتقشر منه الأبدان . وانعش أنك لا تقاسي كل هذه المفزعات .

أما نحن فقد قضينا صيفاً بارداً حاصفاً ولكنه جاف جداً حتى ان الكروم ذاتها تحتاج الى الرطوبة - وهو قلما يحدث .

وكانت ماريا مريضة جداً في شهر يولييه واصابها انهيار شديد . ولكنها الآن قد تحسنت كثيراً بفضل علاجها بانسجة المدة المجففة التي حملتها على عاتقها ، ويبدو ان هذه الانسجة افضل من انسجة الكبد كدواء للايمبيا . ولما كانت ماريا تشكو الايمبيا دائماً ، ولما كانت هذه الايمبيا قد استعصت على كل ما وصف الاطباء ، فقد قررت بعد الذي قرأت في إحدى الصحف الطبية ان استعمل انسجة المدة . وكانت نتيجة اكل هذا اللحم البشري رائحة بدرجة تدمو حقاً الى الحيرة ، فقد زاد وزن ماريا ، واستردت حمرة وجنتيها ، ولم تعد تشكو بصداً . فلو صادفك انسان يشكو نفس الهبوط الذي شكت منه ماريا فانك تستطيع ان تصف له هذا العلاج وانت على ثقة منه . وقد تبين لي ان الحيلة الوحيدة المطلوبة عند استخدام انسجة المدة هي ان يتناول منها المريض قدرأ كافيأ . فالتقليل منها لا يجدي نفعاً ، ويظهر انه ليست هناك تعليمات غير ذلك يراعها المريض الذي يتعاطى هذا الدواء .

لقد كنت حينئذ في حقيقة الامر متعصفاً في كمي على ماريا . لذلك أرجو الا تميز ما ذكرت كاي اهتمام .

أسفت كثيراً عندما سمعت نبأ وفاة **يويزت أوكونر** . ولكم سعدت باللقاءات قليلة التي تمت بيني وبينه . ان الجو كله سوده الكتابة ، فلقد خزيتمنا **هيو سيد جويك** سريعاً منذ وقت قريبه . وفقد **جوفري يونج** حدى ساقيه .

الى اللقاء يا عزيزي لويس ، وأمين الصندوق بنا يهدبك خالص حبه .

• • •

المجموعة الثمانية :

حياته في الخارج . في ٢٤ أغسطس ١٩٣١ .

« كتب ابي الى ابي » من فرنسا يقول :

« لقد انقضى وقت طويل الى درجة مزعجة . وان اشكره على خطابك في عيد ميلادي يملئني الوحيد أنني كنت منهمكاً في العمل - الذي اشكر الله لاني انتهيت منه أخيراً - كنت اكتب رواية من (المستقبل) فكمه أو على الأقل نهكية ، ارسم فيها بشاعة (المدينة الفاضلة) - بعمائيرنا على الأقل - واتصور الآثار التي قد تصيب الفكر والشعور لو أمكن - وهو ممكن جداً - تحقيق المخترعات البيولوجية - التي يفكر فيها الإنسان مثل تكوين الأطفال في القوارير (وما يرتب على ذلك من اختفاء الأسرة) ومركبات « فرويد البني تنشأ عن العلاقات العائلية » . ولو أمكن تحقيق طاعة فترة الشباب ، وتركيب مادة لحل محل الكحول والكوكاين والأفيون الخ . : لا تؤدي وان تكن ذات أثر ضال . كما كنت اتصور آثار الإصلاحات الاجتماعية التي تفكر فيها ، مثل اخضاع الأطفال منذ ميلادهم بل وقبل ميلادهم للتكيف على طريقة بافلوف ،

المجموعة الثالثة :

حياته في أمريكا :

في عام ١٩٣٧ عند أول هبوطه في أمريكا بمدينة المكسيك الجديدة كتب الى مستر زيتلين يقول :

« أود أن أقول لك فيما يتعلق بتناول مؤلفاتي التي أرخص لي أن تبحث الموضوع مع المسؤولين عن استوديوهات الأفلام فيما تبقى من هذا العام .

وهذه هي الكتب والقصاص التي أرى انها أشد صلاحية من غيرها لأغراض العرض السينمائي :

١- **تاتيك هاي** ، ففي هذه القصة مادة كثيرة للفكافة ، وشخصية الشاب الذي يتنكر لكي يؤدي دور دون جيان من الأدوار المليئة بالامكانات المسلية للتلل البارع .

٢- وقصتي القصيرة التي نشرتها تحت عنوان « **ابتسامة جيوكتا** » دراسة جيدة في سيكولوجية الجريمة وتحتوي على عقدة درامية . ويحسن ادخال شيء من التحوير في نهاية القصة .

٣- وفي قصتي « **نقطة ازاء نقطة** » ، مادة كثيرة يمكن استغلالها ، وكذلك في كتابي « **ضرب في غرة** » وكلاهما طويل الى درجة ما وعلى شيء من التقيد الذي لا بد من تبسيطه واختزاله .

٤- أما الاقصصة الطويلة التي نشرتها تحت عنوان « **بعد الصورغ** » فهي أيضاً مما يصلح للعرض السينمائي .

٥- وأني أوصيك كذلك أن تدبر ملياً مسرحيتي « **عالم القسوة** » فهي كوميديّة نفسية تصلح أن توسع للاخراج السينمائي

أقام محتاج . و . ن . سوليغان مدة أسابيع نعمنا بها كثيراً ، وأقامت معنا كذلك (فلانة) زوجة **أرنولد بنت الثانية** . وقد أبدينا لها أسفاً الشديداً لوت زوجها المسكين . أما **ماتيو فيسري** أن أقول انه متمش جداً . ونحن الآن نقرأ قصة **مونت كريستو** بصوت مرتفع . ما أروع من كتاب . انني لم أقرأه من قبل ، وأجده أشبه ما يكون بنياجارا . ولم أسمع شيئاً عن جوليان ولم يصلني منه سوى خطاب واحد كتبه أثناء إقامته على شواطئه اللطيق . وأرجو أن تكون الامور سائرة على ما يرام . وقد استأثت كثيراً عندما قرأت وصف السيدة سنثيا مولري لرحلتها في روسيا الذي واغتني به منذ أيام ، برغم انها من المتحمسين للسوفييت . ون شجاعتني لتخور منما استعبد القدرة التي وصفتها . هل قرأت رواية رومانوف الأخيرة - « **ثلاثة أزواج من الجوارب الحريرة ؟** » اذا كنت لم تفعل فانصك بذلك . انها وصف واقعي ممتع للحياة في روسيا - وبخاصة حياة الطبقة المثقفة - وصف لم أقرأ مثله من قبل . وكذلك مجموعة قصصه الاخرى « **بغير ازهار الكريز** » جيدة جداً .

ان الجو العام كئيب للغاية . واني برغم ذلك ازداد ثقة أن العالم اذا لم يفعل شيئاً على غرار « مشروع السنوات الخمس » فسوف ينهار . ان الصناعة الحديثة أضخم وأشد تعقيداً من أن تشترك للمشروعات الفردية . أما وقد وجدت الصناعة الحديثة فلا مناص من إخضاعها للنظام - كما حدث أثناء الحرب على أية حال .

لكم جميعاً منا حب شديد .

• • •

يقول بأن الذهب وما يصاحبه من نفس طبيعية يؤدي دور العامل النفسي الذي يضع حدوداً للعالم الوحي الممكن الضخم ، ويتنقى منه بعض ما فيه ، كما يقوم بتوجيه الخبرة التي يكتسبها المرء وجهات بيولوجية نافعة . ان المرض ، والمسككين (نوع من المخدرات) ، والصدمة العاطفية ، والخبرة الجمالية ، والاستتارة الصوفية — كل ذلك له قدرة ، كل منها بطريقته الخاصة ويترجم متفاربة ، على أيقاف فعل وظائف النفس الطبيعية ونشاطها الذهني المعتاد ، بحيث يسمح لبروز « العالم الآخر » في دائرة الوعي . ان المشكلة الأساسية في التربية هي هذه : كيف يمكن ، لإفادة إلى أقصى حد ممكن من العالمين — عالم الارتفاع البيولوجي والادراك العام السليم ، وعالم الخبرة غير المحدودة الذي يتسع خلف هذا العالم الأول الواقعي . وفي ظني ان الحل الكامل للمشكلة لا يتأتى الا لأولئك الذين عرفوا كيف يصلون انفسهم بالعالم الثالث النهائي — عالم « الروح » وهو العالم الذي يحيط بالعالمين الآخرين ويتداخل فيهما معاً ، فإذا لم نستطع تحقيق هذا الحل النهائي فربما كانت هنالك حلول جزئية ، يستطيع الطفل من طرفها أن يحتفظ « بإيمانه بالخلود » حتى سنوات نضجه . أما في النظام الراهن فان الغالبية الكبرى للأفراد تفقد خلال مسنويات التربية كل انفتاح على الوحي ، وكل قدرة على ادراك الامور الأخرى التي لا تندرج في قائمة الكتب المقررة والتي يتألف منها «العالم » الواقعي « كما تحده تقاليد التعليم . ودليلي على أن هذا لا يمكن ان يكون الثمن اللازم الذي لا مناص من دفعه للبقاء البيولوجي وللثقافة الحضارية هو وجود تلك القلة من الرجال والنساء التي تحتفظ بصلتها بالعالم الآخر ، حتى وهي تمارس أعمالها في هذا العالم . فهل من المبالغة في الأمل أن نتوقع وضع نظام للتعليم في يوم من الأيام ، نظام يأتي بنتائج من حيث التقدم البشري — تتناسب مع الوقت ، والمال ، والجهد ، والاخلاص في العمل الذي يبذل ؟ وقد يلعب

(الذي يمكن أن يشتمل على مناظر من حياة الشباب في جزيرة الهند الغربية ، وهي مناظر لم تذكر إلا في المسرحية) . وتمتاز هذه المسرحية كذلك بأنها كتبت على شكل حوار — وهو حوار جيد جداً ان جاز لي أن أقول ذلك . مما يجعل مهمة اعداد فيلم ناطق أمراً ميسوراً .

أما كتابي « **العالم الطريف** » فقد يستحق في فيه كما ذكرت لك في خطابي السابق ، وان كان مشتهرو لا يمتزجون فيما يبدو أن يحولوا الكتاب إلى فيلم سينمائي .

وأما عن امكان اشتغالي في هيلوود فمن المحتمل ان البث في كاليفورنيا لبعض الوقت بعد بداية العام الجديد (أما قبل هذا التاريخ فانا اتوقع ان أقوم بالقاء محاضرات هنا وهناك) وربما انتهز فرصة وجودي بكاليفورنيا لأقوم بعمل ما للأفلام السينمائية لو وجدت شيئاً مناسباً . هل لك — كما اقترحت — أن تستفسر لي بلباقة من هذا الأمر دون أن تلزمي — لو تفضلت — بأي قيد على أية صورة من الصور ؟ أرجو أن نراك هنا خلال هذا الصيف .

• • •

المجموعة الرابعة :

السنوات العشر الأخيرة من حياته :

بتاريخ ١٠ ابريل من عام ١٩٥٣ من لوس انجيليس كتب إلى صديقه الدكتور ازموند يقول :

« أشكرك كثيراً على خطابك المتع وعلى المقال المرافق له ، كما أشكرك على تعليقاتك الطيبة على مذكراتي من (الشياطين) وهي تعليقات تنم من ادراك سليم . يبدو أن أكثر الفروض العملية قنناً بشأن العقل البشري لا بد أن تحدد — إلى حد ما — جذو النموذج الذي وصفه **يرجسون** ، وهو الفرض الذي

ولكنها مع ذلك ومهما يكن من أمر - سبيل إلى الإبداع لسوء الحظ لا يتسع لأكثر من ألفين . وستتوافر لك حرية التنقل هنا وهناك كما يروق لك، كما يتوافر لك الطعام - وربما يكون هذا الطعام خفيفاً حينما لا يكون لدينا طاه . ومهما يكن من أمر فاني اتطبع إلى رؤيتك وإلى أن تناقش معك في اسباب المشكلات التي ارثها في خطابك والمقالات التي نشرتها بالإشتراك مع الدكتور سميتش .

وأود أن اذكر هنا أن الدكتور **أوزموند** الذي بحث إليه هكسلي بهذه الرسالة قد لبى الدعوة، وناقش مع هكسلي هذه الموضوعات، التي أشار إليها ، وأدى النقاش إلى كتاب أخرجه هكسلي تحت عنوان « **ابواب الإدراك** » **The Doors of Perception** أكد فيه إمكان المصنف في عين طريق آخر غير طريق الحواس والمقل ، من طريق قوي خفية في الغر : سميتها الرؤى والإحلام أن شئت أو سميتها الوحي والإلهام أن أردت .

- في مثل هذا النظام - المسكاليين - (نوع من المخدرات) أو غيره من المواد الكيماوية دوراً يمكن للتشبيب من أن « يتدوقوا ويروا » بأنفسهم ما درسموه - أو ما يعرفوه مباشرة ولكن على درجة يسيرة من الغرابة - في ما كتب رجال الدين ، وفي دواوين الشبعمراء ، وآثار المصورين والموسيقيين .

أمل كثيراً أن تتاح لي فرصة رؤيتك في هذه المنطقة أثناء انعقاد مؤتمر العلاج النفساني في شهر مايو . ومن الشخصيات القريبة التي سوف تلتقي بها في المؤتمر - صديقنا الدكتور . . . ولعله أعظم خير من الأحياء في فن التنويم المغناطيسي (وأقول هنا عرضاً - لبعض الناس على الأقل - أن النوم المغناطيسي العميق طريق يؤدي إلى العالم الآخر - وأن لكن طريقاً أقل سحراً من طريق المسكاليين ، حيث أن تجارب النائم كلها باطنية ولا ترتبط بالمركات الحسية وصفات الأشياء والناس في العالم الظاهري ،



يقول ويقول غيره من علماء البيولوجيا - يحتاج إلى إعادة نظر ، فهناك تجارب كثيرة تشير إلى أن بعض الحيوانات تتشابه في سلوكها مع الإنسان ولكن المراحل التطورية الطويلة رفعت من شأن الإنسان ليخطو خطوات سريعة من العصر الحجري إلى البرونزي إلى عصر النار والبخار ، ثم الكهرباء والطاقة النووية والحاسبات الإلكترونية والصواريخ . الخ .

ولقد كان حلول الآلة محل عضلات الإنسان والحيوان ، واستخدامها في حمل الأثقال والزراعة والتنقل والتصنيع والإنتاج السريع . الخ ، من أهم التطورات التي دخلت في حياة الإنسان ، فضاغت قدرته وطاقاته آلاف المرات ، مما ترتب عليه زيادة مطردة في إنتاج مزيد من السلع ، ومزيد من الاستهلاك ، وكان من جراء توفير الإنسان لمجهوده الجسماني ، أن تفرغ للبحث والتعلم والمعرفة ، فكان هذا التطور الهائل في الفكر العلمي الذي ظهر على هيئة طوفان من التجارب والبحوث والنظريات والقوانين ، وبها قفز الإنسان قفزات واسعة نحو حياة أكثر خصوبة ، وأعظم إنتاجاً ، وأيسر حياة من حياة الأجداد . إلا أنه بالرغم من هذه الانتصارات الباهرة ، فقد حل بالإنسان يؤس روحي وعاطفي ، ولم يعد يمتلك ملكة العمل الذهني ، والفن اليدوي ، فقد حلت الآلة محله في معظم الأعمال . ان الإنسان فنان بطبعه ، فلقد عرف الرسم والنحت على الصخور قبل أن يعرف كيف يزرع حبة واحدة من القمح ، فالجمال عنصر من العناصر التي تجعل للحياة قيمة ، وليس بالخير وحده يحيي الإنسان .

ثم يتعرض المؤلف بعد ذلك إلى عصر النهضة الصناعية الأولى في أوروبا ، وما صاحب ذلك من هجرة الناس وتكدسهم في المدن ، وتكالبهم على لقمة العيش ، وتأثير ذلك على عاداتهم وتقاليدهم وأخلاقيهم ، ثم ما حدث من تكسات أهمها تسخير الإنسان وفقدانه لكثير من الحنويات الإنسانية ، ويعود المؤلف ليقارن ذلك

ورغم أن عنوان الكتاب يوحى - من أول وهلة - أن موضوع هذه الدراسة سينصب على الأتوميشن وانرها على مستقبل الإنسان ، إلا أن المؤلف قد جتبع إلى كثير من المواضيع المتشعبة ، بل وخصص جزءاً كبيراً من كتابه للدراسات البيولوجية خصوصاً ما يتصل منها بالعقل والمنع ونشأة الحياة ونظريات التطور ، ثم عرضه للدراسات السيكولوجية والاجتماعية والفلسفية . الخ ، ولهذا جاء كتابه خليطاً لوضوعات شتى تترايط أحياناً ، وفي أحيان أخرى تصبح معقدة ضحلة ، ومع ذلك فالكتاب ممتع إلى حد ما ، ولا شك أنه يلقي بعض الضوء على القضايا المعاصرة التي نشأت مع نشأة الآلة ودخولها في كل مجالات حياتنا .

بعد مقدمة قصيرة يتعرض فيها المؤلف للهدف الذي من أجله كتب هذا الكتاب نراه وقد قسم دراسته إلى ثلاثة أقسام رئيسية ، يحتوى كل قسم منها على أربعة فصول تقع جميعها في ٢٢٤ صفحة ، ومقدمة بآثر من ١٥٠ مرجعاً تعرض لشتى فروع المعرفة التي استقى منها معلوماته الكثيرة والمتشعبة لتأليف هذا الكتاب ، الذي يبدو فيه واضحاً أنه اعتمد كثيراً على أفكار غيره أكثر من اعتماده على أفكاره الخاصة .

ففي القسم الأول يتعرض لنشأة الإنسان وإدوايه البدائية ثم تطورها بعد ذلك إلى ثورتين صناعيتين ، وفي **القسم الثاني** يركز دراسته على الحياة والفلسفة والمنع والمثل ، و**يتناقص في القسم الثالث** التخطيط لعصر جديد من عصور المستقبل .



في الفصل الأول وتحت عنوان « **الثقود الصناعية الأولى** » يذهب المؤلف في مقارنة طويلة وسطحية لعرض المميزات التي تتميز بها الإنسان من الحيوان ، ويناقش ميل الإنسان إلى اعتبار نفسه نوعاً فريداً لا تربطه بالكائنات الأخرى رابطة تذكر ، ولكن هذا الرأي - كما

نراه يعود الى التمرض لنظريات التحكم الآلي والتفدية الذاتية في الآلات الهيدروليكية والميكانيكية والكهربية ، وينتهي من كل ذلك الى مجالات التحكم التكنولوجي في القياسات بواسطة الصمامات الكهربائية التي لولاها لما تقدمت العلوم التكنولوجية كل هذا التقدم العظيم ، لأنها - ولا شك - أسرع وأقن في الأداء من حواس الإنسان التي قد يصيبها التعب والاجهاد ، ثم يشرح كيف تطورت فكرة التحكم الذاتي (أو الأوتوماتيكية) في الآلات الى الدرجة التي يمكن بها تشغيل مصانع ضخمة دون أن يتدخل الإنسان في ذلك .

ثم يظهر وليد جديد للملم على هيئة علم « السيبرنطيقا Cybernetics » وهو الذي يتم بدراسة المبادئ العامة للتحكم والاتصال في الآلات والحيوانات ، ويشرح كيف أن حياتنا وحياة الخلية تقوم أيضاً على مبدأ هذا التحكم من طريق جزيئات الحياة كالبروتينات والأحماض النووية (والهرمونات التي لم يذكرها) وبهذا فقد تهاوى أحد الحدود الفاصلة بين عالم الحياة وعالم الجماد ، لأن كليهما يقوم على نفس فكرة التحكم الذاتي، والتفدية الذاتية (مع اختلاف في الجوهر والتفاصيل بطبيعة الحال) .

والى هنا يدخل المؤلف الى فكرة الحاسبات (العقل) الالكترونية التي تختزن معلومات ضخمة تستخرجها كلما طلب منها ذلك، وكأنها هي تشبه الى حد ما عقل الإنسان ، ولكنها تتفوق عليه بملايين المرات في السرعة والكفاءة والأداء وتجنب الأخطاء ، وهذه ولا شك حسنة من الحسنيات التي قمعتها لنا العقول الالكترونية في توجيه سفن الفضاء ، لأنها تقوم بحسابات معقدة وطويلة ، لتدفع لنا بنتائج صحيحة ، وفي وقت جد قصير ، ونحن لا نستطيع أن نعتمد على عقولنا وحساباتنا في هذا التوجيه ، لأن توجيه الصاروخ يستلزم سرعة كبيرة ودقة فائقة في الحسابات .

بالعصر الحجري والبرونزي وما تبع ذلك من عصور طويلة كان الإنسان فيها مستقراً ومطمئناً ، الى أن جاءت الآلة فأصبح الإنسان بمثابة أحد التروس فيها ، بمعنى انه يقوم بعمل آلي محصن لا دخل فيه للاختراع والإبداع ، ولا شك في أن هذا النوع من الحياة المادية الصرفة قد اثر على العقيدة الدينية ، خصوصاً بعد أن دخل العلم باكتشافاته الكثيرة في أسرار الطبيعة، واخضاعها للتجربة والنظرية والقانون العلمي ، ثم يشرح الظروف التي أدت بالناس الى الاعتماد عن دور العبادة، ويستشهد بنظريات ماركس وتأثيرها على طبقة العمال الكادحين .

ومن احسن ما قدمه المؤلف في هذا الفصل نظريته الإنسانية الى الدول التي لم تأخذ بنصيب من التقدم الآلي ، ثم محاولة الدول الصناعية في السطو على الدول الصغيرة واستعمارها وحمل خيراتها وترواتها على هيئة مواد خام لكي تغذي بها آلاتها الجائعة ، فيزيد ذلك من ثرواتها ، ويسلب دولا أخرى حقها في الحياة ، ومن هنا بدأ الرجل الأبيض ينظر الى نفسه نظرة تكبر واستعلاء ، والى غيره نظرة ازدراء، فادى ذلك الى ظهور التفرقة العنصرية، وهكذا سار في مقارنة عادلة بين الدول الرأسمالية والدول الفقيرة .

وفي الفصل الثاني « أدوات الثورة الصناعية الثانية » يتعرض المؤلف لفكرة التفدية الذاتية، وهي التي تتحكم في تسيير الآلات نظرياً وعملياً، ثم يقارن ذلك بالتفدية الذاتية الموجودة في جسم الإنسان والحيوان والتي تتركز أساساً في مخه الذي يحتوى على مراكز كثيرة للتحكم في حياة المخلوق ، وكيف أن هذا التحكم يزداد اتقاناً كلما خطونا من مرحلة الطفولة الى الصبا الى الشباب نتيجة للخبرة التي يكتسبها العقل من تجارب الحياة .. الا أن من أهم عمليات التحكم الذاتي في الجسم الهرمونات التي تفرزها الغدد الصماء والتي لم يتعرض لها المؤلف بالشرح، ثم

والواقع أن أي عمل ضخم يمكن تشبيهه بسلسلة ذات حلقات متشابهة ومغلقة ، ففيها هيئة التخطيط والتنفيذ والإدارة بفرعها المختلفة ، وفيها الأيدي العاملة والآلات والخامات والاستهلاك والإنتاج . . الخ ، وكل واحدة منها تدخل كحلقة في السلسلة ، لتقوم بإجراءات وأعمال معينة ، وتصل إلى أهداف محددة ، والمقول الإلكتروني لا شك تستطيع أن تقوم بتنفيذ معظم هذه الأعمال الإدارية والتخطيطية . . ثم يعود المؤلف ليقارن بين كفاءة المقول البشرية والإلكترونية ، ويشير إلى أن في الإمكان تصنيع مقول إلكترونية تستطيع أن تصنع نفسها إذا أصابها العطب ، وأن تصحح أخطاها إذا أخطأت .

ثم يقدم لنا المؤلف تنبؤاته في الفصل الرابع من الثورة الصناعية الثانية، وهي التي ستصبح فيها عمليات التصنيع والانتاج والإدارة أوتوماتيكية من الدرجة الأولى دون أن يتدخل الإنسان في ذلك . . بداية من استخراج الخامات إلى إمدادها للتصنيع ، إلى تصميمها ، إلى تجميعها وتسويقها ، وسوف يشرف على كل هذه العمليات مقول إلكترونية معقدة تقرر البرامج ، وتضع الخطط ، وتهيمن على الآلات ، وتتنبأ بالتفاصيل التي تحتاجها تلك الصناعة وإن يرحب بهذه الثورة الجديدة إلا الدول الفنية التي تستطيع أن تحول هذه المبرهات الباهظة التكاليف ، في حين أن الدول النامية ذات الأيدي العاملة الكثيرة ستفضل تشغيل هذه الأيدي لرخسها ، ثم يقارن بين تكلفة السلع المنتجة أوتوماتيكياً وبكميات ضخمة ، وبين تكلفة إنتاجها بواسطة الحرفيين أو الآلات التقليدية التي تديرها

ويبدأ المؤلف في شرح الحسابات الإلكترونية ويقسمها إلى رقمية وتناظرية ، ويوضح كيف نشأت وتطورت وتمكنت لتساير التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل (ونحن لا نستطيع أن نعرض لشرح ذلك هنا لضيق المجال ، ولهذا ننصح كل من يريد أن يحصل على مزيد من المعلومات في هذا الموضوع أن يعود إلى دراسة مستفيضة عن المقول الإلكتروني للدكتور صلاح الدين طلبة في مجلة «عالم الفكر» (١) .

إلا أن مجالات استخدام المقول الإلكتروني لا تقتصر فقط على الصناعات أو البحوث ، بل يمتد إلى إمكان استخدامها لتحل محل رجال الإدارة والتخطيط ، ولهذا نرى المؤلف يفرد لذلك فصلاً آخر مستقلاً بعنوان «الاعداد البيئات أوتوماتيكية في إدارة الأعمال» ، ويذكر أنه في غضون المائتي سنة الأخيرة حدث تقدم هائل في طرق التصنيع ، وزيادة مستمرة في إنتاج السلع ، ثم إقامة المصانع الضخمة التي تحتاج إلى عدد كبير من رجال الإدارة والتخطيط الذين يمسكون بورق وأقلام ، وكأنما هذه الطريقة لا تختلف كثيراً اليوم عن مثلتها في الحضارة المصرية أو الصينية القديمة ، ثم يضيف أن الورق أو القلم أو المقول البشرية هذه الأيام لا تستطيع أن تصنف الصناعات الكبيرة والمعقدة في أعداد البيانات وسرعة إنجازها ، ودقة حساباتها واختصار قراراتها ، وصحة نتائجها ، ولن يتم ذلك إلا بالاعتماد على مقول إلكترونية ، فهي وحدها التي تستطيع أن تعطينا البيانات المطلوبة منظمة وسريعة ومختصرة وصحيحة كما أنها تستطيع أن تتنبأ مقدماً بأمور تفيد كثيراً في تطوير الصناعة وتخفيض سعر التكلفة مع جودة السلع المنتجة .

(١) صلاح الدين طلبة : المقول الإلكتروني مبادئ واسمالاتها وإكلامها ، مجلة عالم الفكر ، العدد الثاني ، المجلد الأول ، ١٩٧٠ م . (٥١ - ٩٢) .

صلاح الدين طلبة : السبريطيقا أحدث علوم القرن العشرين، مجلة عالم الفكر العدد الرابع ، المجلد الثاني ، ١٩٧٢ م (٦٠ - ٦٨) .

— في أربعة فصول — النظريات الفلسفية والبيولوجية والسيكولوجية السائدة ، ويقارن بين العقل والمخ البشري ، ثم المخ الإلكتروني .

ويبدأ الفصل الخامس بعنوان « الفلسفة والحياة والإله » ويشير في البداية إلى أن ظهور العقل البشري المدرك على هذا الكوكب بعد ألفي مليون عام من التطور كان حدثاً فريداً .. ثم يقارن بين عقلية الإنسان في العصور القديمة وبين العقلية الحديثة ، فيبحث كان الإنسان قديماً يرى الظواهر الفسرية التي تحدث حوله (كالزلازل والبرق والرعد والبراكين .. الخ) ولا يستطيع أن يجد لها تفسيراً معقولاً إلا بتسبح الأساطير والخرافات ، نجد أن الإنسان في العصر الحديث يخضع هذه الظواهر للدراسات العلمية لها أصولها المتعمقة في طبائع الأشياء ، وإلى هنا تظهر مدارس فكرية مختلفة أهمها : تلك التي تعتقد في وجود قوة قاهرة حكيمة مسيطرة ، وتلك التي تعتقد في المذهب المادي ، ويعترض المؤلف لمناقشة المذاهب والفلسفات المختلفة ، ويركز على المذهب الماركسي ، ويعترف بأنه مادي ويعتقد في أن الإنسان ليس إلا آلة حية على درجة كبيرة من التعقيد ، وأنها تتبع قوانين الطبيعة والكيمياء !

ويتنقل المؤلف إلى الحديث عن النظريات التي تناولت نشأة الحياة من عناصر الأرض لتؤدي إلى تخليق الجزيء الوراثي العقد بعد سلسلة طويلة جداً من التفاعلات ، وبهذا الجزيء — مع شريح من جزيئات — بدأت حياة أبسط خلوية ، ثم تعقدت وتطورت لتظهر في كل خلوية نفس هذه الجزيئات الوراثية الميكروبات والنباتات والحيوانات بما في ذلك الإنسان ، ويستنتج (واستنتاجه هنا ليس جديداً بطبيعة الحال) أن الإنسان ليس خلقاً فلقاً بذاته ، بل هو حلقة من هذه الكائنات ، فهو يتساوى معها في صفات كثيرة مثل الفساد والتكاثر والنفس والاخراج والتفاعل بالظروف والعوامل

وتشرف عليها الأيدي العاملة ، مما سيؤدي إلى منافسة غير عادلة .

لكن التصنيع الأوتوماتيكي سيؤدي إلى نتائج خطيرة وعلى رأسها مشكلة البطالة ، إلا أنه يمكن للدول الغنية ذات الإنتاج الهائل والمكاسب الضخمة أن تدفع تمويضات للذين خلت الآلات مطعم ، وقد ظهرت بشائر ذلك في الدول الرأسمالية الغنية التي يحصل فيها الماطلون على تمويضات تجعلهم يعيشون في مستوى أعلى من العمال الذين يعملون في الدول النامية ولا يحصلون إلا على أقليل .. لكن ليس بالخير وحده بصيا الإنسان ، فالبطالة — في حد ذاتها ورغم وفرة المال في أيدي الماطلين — ستؤدي إلى مواقف وخيمة قد تظهر على هيئة تمرد أو أمراض نفسية أو اضطلال في قوة هذه الشعوب ومواطنيها .

ويبدأ المؤلف في مناقشة النظريات الكثيرة المعقدة التي ستحل بالبشرية نتيجة لاستخدام الوسائل الأوتوماتيكية في معظم عمليات الإنتاج .. فمن طبيعة الإنسان أن يعمل ليتخلص من الطاقة البدنية والذهنية التي هي جزء هام من حياته ، ثم يعود ليشير إلى ملكة الاختراع في الإنسان البدائي ، (فالاختراع وليد الحاجة) ، وكيف كان هذا الإنسان يصارع ويقاوم ويجابه المصائب ، ثم يقارن ذلك بالتطور الذي حدث في النهضة الصناعية الأولى ، حيث أ راحت الآلة الإنسان من الجهود الجسمية ، ثم قد تريحه النهضة الصناعية الثانية من الجهود الجسماني والعقلي ، وسيوفر لديه وقت فراغ قاتل ، وفي هذه الحالة يحدث أمر من أمرين : إما أن يستخدم الإنسان المال والوقت في تنمية مداركه وعقله ومعلوماته ، أو قد يهوى بهما في ملذاته وكسله ليؤدي ذلك — على المدى الطويل — إلى اضطلال العقل والجسم .. كل هذا متروك لتقديره وإدراكه .

• • •

وفي القسم الثاني من كتابه يتعرض المؤلف

أنها تتكاثر وتتطور (وأقرب صورة لما يقصده المؤلف هو أن الإنسان الآلى البدائي الذى نعرفه الآن ، قد ندخل عليه تحسينات كثيرة ليرى ويسمع ويتحرك ويتصرف من طريق أجهزة تحس بالضوء والكلام والموجات .. الخ) ، ثم يتراجع فى نهاية هذا الفصل ويقول : أن ذلك قد لا يحدث عملياً ، ولكن هذا لا يهمنا كثيراً ، بل أن ما يجب أن نشير إليه هو أن النظريات العلمية تؤيد ذلك - نظرياً على الأقل .

وفى الفصل السادس وتحت عنوان «الانماط الأساسية للتفكير» يقول المؤلف إن التفكير المنطقي ينقسم إلى قسمين : استنباطى واستقرائى .. الأول يبدأ بديهيات من المفروض أن تكون صحيحة وواقعية ، لأنها نابعة من أساسيات منطقية معروفة أو جاءت نتيجة لتجارب علمية أو تخضع لجاذبة أو الاختبارات التى تؤكد صحتها .. أما التفكير الاستقرائى فيقع تحته كل البيانات والفروض التى تؤدى إلى التنبؤ بنتائج العمليات الفيزيائية لتتقودنا إلى اعتبارها قوانين طبيعية ، وهذه بدورها تفترض وجود البديهيات ، ولكن الفلسفة والعلم الحديث قد أوضحت لنا أن هذه البديهيات وأنماط التفكير السابقة ليست إلا فروضاً تناسب أفراداً خاصة .. من ذلك مثلاً نظرية النسبية التى غيرت مفاهيمنا البديهية من الزمان والمكان ، ثم يشرح فى فقرات طويلة تلك الحقائق التى كنا نسلم بها ولا تقبل فيها جدلاً أو مناقشة ، ولكن المفاهيم العلمية الجديدة قد غيرت ما يعتقد الناس فى صحته بداية ، رغم أن هذا الاعتقاد خاطئ فى عرف العلم .

والواقع أن العلم الحديث يسعى إلى توحيد التفكير الاستنباطى بوضع نظريات متصاعدة وصياغتها فى قانون أساسى موحد لتؤسس به نظاماً استدلالياً من المعرفة يكون صالحاً فى التطبيق على أى حدث كونى مهما تكن طبيعته ومهما يكن معتقداً (وهذا ما كان يسمى اليه

التي تحيط به .. الخ ، كل ما هنالك أن مخه قد تطور إلى الدرجة التى يستطيع أن يدرك بها وأن يعقل ، ثم ينصب حديثه على المسخ وتركيبه وفسيولوجيته (دون ما تعمق) ويرجع انشغله إلى نبضات كهربية كيميائية ميكانيكية، وأن هذه النبضات لا تختلف كثيراً - فى المبدأ - من النبضات التى تحدث فى العقول الأليكترونية، ولكنه يمود ليعترف بأن العقول الأليكترونية - مهما بلغت من الكفاءة والتعقيد - لا يمكن أن تدرك كما يدرك الإنسان ، ولا أن تنفعل نفسياً وعاطفياً ، ومن ثم يعترف بمظمة المخ البشرى وما به من أسرار لا تزال أمام العلماء بمثابة متاهات تطوينا ظلمات من فوق ظلمات .. فالخ البشرى لديه قدرات هائلة طمسى الإدراك الحسى والتنظيم التلقائى والتعلم والتكيف واختزان عدد هائل من المعلومات لتصبح له ذاكرة وألمة يحتفظ فيها بما يشاء من معلومات ، ويحوى أخرى غير ذات فائدة له فى مجالات حياته المتباينة ، وفوق كل هذا فإن الإنسان يحس بوجوده ، ويسعى ما هو كائن حوله ، وبالرغم من أن بعض العقول الأليكترونية الحديثة تستطيع أن تتعلم وتنتج ، ولكنها بالنسبة للعقول البشرية مجرد دمي غبية ، حتى ولو كانت أسرع وأدق فى عملها من العقول البشرية بعلايين المرات .

ولكن المؤلف يعود بعد ذلك ليتنبأ بإمكان خلق عقول اليكترونية تتساوى أو تتفوق على عقول البشر فى بعض المجالات الذهنية ، ويشير إلى أننا لا زلنا حديثى عهد بعلم السيرينطيقا، وأنه بمزيد من المعرفة نستطيع أن نصنع عقولاً اليكترونية مزودة بأجهزة حساسة تتأثر بما حولها من ظروف (كما تتأثر بها حواسنا) وتتكيف بها، وتتعرف على هداها كما تتصرف الكائنات ، بمعنى أنها قد تقوم فى المستقبل البعيد بالحصول على الخامات التى هى بالنسبة لها كالطعام بالنسبة لنا ، ثم تقوم بعملية تمثيل (كالتمثيل الفعلى فى النبات والحيوان) لنتنتج آلات مثلاً أو أعتد منها .. وهو معنى بذلك

لتأثير بما حولها من عوامل ، فانها مستجيبة لها فترى وتسمع وتتحرك (وهكذا يسود مرة اخرى الى شرح فكرة الانسان الآلى مثلا) .

ثم يناقش بعد ذلك مبدأ الحتمية الذي ساد في القرون الماضية ، ثم نقضته نظريات العلم الحديث (نظرية النسبية والكم وميكانيكا الكم والاحتمالات .. الخ) ورغم أن مبدأ الجبرية قد انهار ، إلا أن العلم لم يجر مبدأ الملية ، ذلك أن الظواهر الطبيعية المتابعة متصلة بالعية ، ولكن الروابط بينها ليست محتومة ، بل تخضع لمبدأ الاحتمالات ، فنحن في العلم لا نقول ان ذلك سيحدث حتماً ، بل الأخرى بنا أن نقول أنه قد يحدث في المستقبل ، وهذا ما لا نستطيع أن نتوصل اليه بقولنا ، لانها دائماً استقرائية .

ومن المخ والعقل (الفصل السابع) يقول المؤلف : أننا نعرف كيف تشتغل العقول الالكترونية لأننا صنعناها بقولنا وأيدبنا ، ولكننا لا نعرف على وجه الدقة ما يجري داخل أمخاخنا ، فلا زالت معلوماتنا عنها فسطحة رغم ما اكتشفناه فيها من مناطق كثيرة تسيطر على احساس معين كالسمع والبصر والتلويح والكلام والحركة والذاكرة .. الخ ، لكن ما هي العمليات الفسيولوجية التي تجري في المخ فتجعلنا نحس ونسمع وتذكر ونفكر ونضرب الأرقام ونجمعها ونفرجها ثم نستنتج ؟ ان أحداً لا يعرف ذلك تماماً ، وكل ما نعرفه ان المخ يبعث نبضات كهربية يمكن تسجيلها على أجهزة خاصة لكن أحداً لا يدرك المعنى الكامنة وراء هذه النبضات أو الموجات .

ويتعرض المؤلف الى الوسائل التي يمكن أن نتخذ بها حواسنا وأمخاخنا ، فتبدو لها وكأنها موجودة ، رغم أنها محض خيال (كالسراب مثلا الذي يبدو لنا على هيئة ماء وما هو بماء) ويشير الى وجود أنواع من الاحساس التي يمكن تسميتها فيما وراء

اينشتاين مثلاً ولكنه لم يتوصل ومات دون ذلك وهي نظرية التوحيد (Unified Theory) ، وبه أيضاً يمكن التنبؤ بالظواهر والأحداث التي تحدث مستقبلاً ، ورغم أننا لا نستطيع أن نتوصل الى ذلك الآن بقولنا البشرية ، إلا أن العقول الالكترونية قد تدخل في هذا الميدان كأداة هامة .

ان اعظم دليل على استخدام العقول الالكترونية الرقمية هي قدرتها على الاستنتاج بطريقة تفوق استنتاجاتنا ، فلو غلبناها بسيل من المعلومات المنطقية، فانها تستطيع أن توضح لنا شيئاً من التفسارب أو التناقض في استنتاجاتنا التي كنا نحسبها الى وقت قريب صحيحة وغير متناقضة ، ومن ذلك مثلاً بعض العمليات الرياضية المعقدة التي لم يتوصل العلماء فيها الى حلول واضحة ، فإذا بالعقول الالكترونية تصل الى هذه الحلول ، ولهذا فان اعتمادنا عليها لسقل معلوماتنا شيء لا يمكن الاستغناء عنه .

ويعود المؤلف بعد ذلك لشرح معنى التفكير المنطقي الاستقرائي ، ويتناوله في مجالات العلوم الطبيعية التي تعتمد على اجراء عدد كبير من التجارب ، فتقودنا الى نفس النتيجة . . من ذلك مثلاً ظاهرة الجاذبية المتوارثة في طبيعة الكون ، فكل شيء لا بد أن يسقط من أعلى الى أسفل ، ولو حدث غير ذلك فلن يكون هناك تناسق في القوانين الطبيعية ، ولهذا فان مبدأ العلية أو السببية ثم الاعتقاد الراسخ في تناسق الطبيعة هما الأساس الذي نسير عليه في حياتنا فنفس السبب يؤدي الى نفس النتيجة ، ولهذا فان التفكير الاستقرائي يقودنا الى التفكير الاستنتاجي .

بعد هذه المقدمة الطويلة يسود المؤلف ليتساءل : هل تستطيع الآلة أن تحاكي المخ في بعض عملياته الذهنية الاستقرائية ؟ .. والجواب كما يقول : بالتأكيد نعم ، فنحن نشتد هذه الآلة ، ونمدّها بأجهزة حساسة

تفاعل حواسنا، ولكن الشعور بوجودها يختلف تماماً من الشعور بوجودنا .

ويتناول المؤلف النظريات الكثيرة التي تعرضت لتعريف العقل والمخ . . فالخ عضو يعمل على أساس فيزيائي ولكنه نظام مادي على درجة هائلة من التعقيد ، والعقل يشتغل بمفاهيم لا يمكن التعبير عنها بأية كميات فيزيائية محددة ، ولا يمكن رؤية العقل مباشرة ، ولكن العقل يأتي الى نهاية محتومة بموت الإنسان ، وهذا يعني أن العقل يولد ويموت ، ولا بد أن يكون وثيق الصلة بالمخ ، وليس وحدة عنه منفصلة ، كما أنه يمكن التأثير عليه بواسطة العقاقير المختلفة أو بجراحات من الهرمونات ، أو بالحالة التي تتواجد عليها أجسامنا ، أو بأحداث وعوامل تحدث حولنا ، أو بواسطة الغذاء الذي نتناوله ، فغالب بعض الفيتامينات مثلاً يؤدي الى تغيير الشخصية . . ومن كل هذا وغيره لا يصح أن نفصل العقل عن المخ ، صحيح أن العقل لا يشغل مكاناً خاصاً ، ولا يمكن أن يتجزأ الى أجزاء، وهذه الصفة - صفة انعدام طبيعته المادية ولكامله لم انتظام انشطته في وحدة واحدة أثارت عند البعض فكرة وجود الله ، وأن العقل جزء من روحه ، ولكن كل ذلك متروك لمقيدة الإنسان .

لكن من دراسة تطور المخ في الحيوانات المختلفة يتبين لنا أنه كلما زاد حجمه (إضافة طبقات أوجزاء جديدة) زاد الوحي بالشعور والأدراك في المخلوق، فمخ الإنسان أكثر الأمخاخ تعقيداً وأكبرها حجماً ، وهو كذلك أكثرها ذكاء ، وقشرة المخ فيها كبيرة وذات تلافيف كثيرة ، وربما كانت مراكز العقل موجودة فيها، ولهذا فمن المحتمل أن تتطور هذه القشرة وتصبح أكبر حجماً وأكثر تعقيداً في المستقبل البعيد ، لتزداد فيها مراكز العقل الى درجات يصعب علينا الآن تصديقها . . تماماً كما يصعب علينا أن نتصور أن « مقول » الكتاب مثلاً تستطيع أن تستوعب معادلات التفاضل والتكامل .

الحسيات أو الشعور الباطن ، يقسول ان احساسنا مثلاً بالخوف والحرن والاكتساب والسرور والانفعالات عموماً ليس لها مراكز معينة في المخ (وليس ذلك صحيحاً من وجهة نظرنا - اذ مما يجدر الاشارة اليه ان العلماء قد اكتشفوا حديثاً مراكز للحرن والسرور والضحك والبكاء . . الخ ، وأنه يمكن تنشيطها كهربياً أو بمواد كيميائية ليشعر الانسان بالشعور المطلوب - سروراً كان ذلك أو اكتئاباً) .

ونناقش المؤلف الذاكرة وطبيعتها ، وجهود العلماء في هذا السبيل دون التوصل الى نتائج محددة ، ثم يتحدث عن التليباتي Telepathy ومن الاستبصار والانتقال الفجائي وما شابه ذلك ، ويشير الى أنه لا يجب أن نتقص من قدر هذه الأمور خصوصاً وأن تقدم العلوم قد كشف لنا الحجاب من مجالات قوى كانت غير معروفة وأن هذه المجالات قد تؤثر في حياتنا مثل مجالات المغناطيسية والجاذبية والكهربية والنوية ، وقد تظهر مجالات أخرى نستطيع أن نفسر بها هذه الظواهر الغريبة التي تحدث في عالم الإنسان وعالم الحيوان .

ومن الوحي بوجودنا يقدم لنا المؤلف امثلة كثيرة، ويشير الى أن الوحي الفكري أو الإدراكي هو أعلى مراتب الحياة الذهنية ، وأن وعينا ليس الا بمثابة موجة أو قائد من الطرائر الأولى تاركاً لمراكز العقل الباطن معظم الأعمال، ويشير في فقرات طويلة الى النظريات الفلسفية الكثيرة التي تعرضت لنشأة الوحي أو الإدراك ، ويتساءل عما اذا كانت الآلة تستطيع ان تشعر بوجودها (على هيئة انسان آلى مزود بمخ إلكتروني) اذا ما وضعنا في داخلها معلومة مسجلة ، وأنها تستطيع أن تستخرج هذه المعلومة وتكتبها أو تنطقها فنسمعها نقول « انني اشعر بوجودي » . . ولكن هذا لا يعني أنها تشعر بهذا الوجود كما نشعر ، الا أن العقول الاليترونية في المستقبل قد تتفاعل بحواسها الصناعية بطريقة لا تختلف كثيراً عن

ولكن الفيزياء الحديثة قد برهنت على أن المادة طاقة ، وأن الطاقة مادة . . إنهما وجهان لشيء واحد ، فاحدهما تقود إلى الأخرى . . بمعنى أن المادة قد تتحرر وتنتقل على هيئة طاقة أو موجات كهرومغناطيسية ، أو أن الموجات قد تتجسد على هيئة مادة . . ولهذا فمن المحتمل أيضاً أن يكون العقل والمادة وجيهين لحقيقة واحدة . . فلا عقل بدون مخ ، ولا مخ بدون عقل ، وكان أحدهما يؤدي إلى الآخر أو يظهره !

ويتعرض المؤلف إلى موضوع آخر خاص بالقانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية وهو الذي يشير إلى أن أي نظام طبيعي مغلق ومغصول من بقية نظم الكون ينتقل من حالته الأكثر انتظاماً إلى حالات أقل انتظاماً وهي التي نعرفها بمبدأ « الهرجلة Entropy » وهذا سيؤدي - على المدى الطويل - إلى ما يطلق عليه الموت الحراري للكون ، وفي رأيه (وهو ليس جديداً أيضاً) أنه يمكن تجنب هذه النظرة التشاؤمية إذا افترضنا وجود عاملين كوين متضادين : أحدهما يميل نحو الهرجلة والآخر نحو النظام (وهو لاشك يقصد هنا تلك النظرية الفلكية التي تشير إلى إمكان ميلاد أكوان وفناء أخرى . . . فحيث يظهر كون جديد ، يموت آخر ويفنى ، وحيث يولد إنسان ، فلا بد أن يموت آخر وهكذا) .

ويعود إلى مناقشة ظاهرة الحياة على مستواها الكوني ، ويقول (كما يقول غيره من العلماء) أن نشأة الحياة نتيجة طبيعية لطبيعة الكون وحدي صفاته المميزة ، ولهذا فلا غرو أن تنشأ الحياة في أماكن أخرى من هذه الأكوان المترامية ، وربما في أشكال تختلف عن طبيعة الحياة الأرضية ، وهذا ما يتوافق مع الفكرة البيولوجية الحديثة التي تتناول نشأة الحياة على الأرض وفي الكواكب الأخرى . . ولهذا فليس ببعيد أيضاً أن تكون هناك مخلوقات قد تطورت عقولها ربما إلى درجات أسمى من

ويعود المؤلف في الفصل الثامن إلى تلخيص ما تعرض له في فصول سابقة من الحياة والمخ والعقل والآلات ، ويحاول أن يربط بينها ويخرج من ذلك بنظرية أو رأي خاص ، ويعترف أولاً أن معرفة الإنسان لا زالت قاصرة ومحدودة في مثل هذه المجالات ، وإنما قد لا نستطيع أن نجد في لغاتنا ما نعبر به عن وجهة نظرنا ، مثلنا في ذلك كمثل من يريد أن يشرح معنى اللون الأحمر لأعمى لم ير لوناً واحداً طيلة حياته . . وكذلك قد لا نجد اللغة المناسبة لشرح بها معنى الوجود أو معنى الزمان والمكان ، ما لم نستطيع أفكاراً أو تصورات أخرى نستطيع أن نوضح بها هذه الأمور الغامضة . . كذلك فإن ما ينفع في شرح نظريات الفيزياء التقليدية لا ينفع في شرح نظريات الفيزياء الحديثة التي تتناول نظرية النسبية والنظرية الموجية أو الكم أو ميكانيكا الكم . . الخ ، فالوجه مثلاً بمفهومها الرياضي غير الوجه بمفهومنا التقليدي ، ولهذا لا نجد أمامنا إلا تلك اللغة الخاصة - لغة الرياضيات - التي توضح لنا شيئاً من الحقيقة ، وليست كلها . .

وبعد هذه المقدمة الطويلة يعود إلى تلخيص وربط الفصول الثلاثة الأخيرة (٥ ، ٦ ، ٧) فمن رأيه (وهو ليس جديداً) أن العقل والمادة (يعني المخ) ليسا شيئين منفصلين ، بل هما ظاهرتان أو وجهان مختلفان لكيونة واحدة . . فالظاهرة العقلية لا تظهر إلا من خلال تراكيب مادي منظم ومتكامل وبإلغ التقيد - أن المادة - بالمعنى المألوف - لا تخلق العقل بقدر ما تخلق العقل المادة . . أن كيونة « العقل - المادة » لديها القدرة على تنظيم نفسها في طرازات معقدة وبطريقة ارتقائية مما يؤدي في النهاية إلى إظهار ظاهرة العقل بوسيلة أوضح . . ثم يقول المؤلف إن كلاماً من هذا قد لا يكون واضحاً أو أن به غموضاً ، ولهذا يعود ليدلل عليه بنظريات علمية تبنت صحتها ، من ذلك مثلاً مسألة المادة والطاقة ، فقد كان الظن السائد قديماً أن المادة شيء منفصل ومختلف في طبيعته عن الطاقة ،

عقولنا ، لتصبح بدورها من إحدى صفات هذا الكون الذي يسرى فيه نفس القوانين التي نراها على أرضنا .



وفي القسم الأخير من كتابه يقدم لنا المؤلف أربعة فصول عن مستقبل الإنسان على هذا الكوكب ، ففي الفصل التاسع وبمنوان « مولد عهد جديد » ينتقد المدينة الغربية التي تظهر لنا بوجهها البراق ، وتدعي زوراً أنها مجتمعات قد قامت على العقل والنظام واحترام حقوق الإنسان ، ثم يشير الى أن ذلك سراب خادع ، ويدلل عليه بالحروب التي تقوم بين آونة وأخرى ، فإذا بالرجل الأبيض الوديع (الجنتملان - كما يصف) يتحول الى وحش مفترس يسفك الدماء ويهدم الحضارات ، وعندئذ تبين لنا كم هي رقيقة هذه القشرة من الحضارة التي يتباهى بها ويفخر ، فتحت قناع المدينة تكمن الوحشية .. وعندما يفيق الإنسان من سفاك الدماء الكثيرة يسمى الى تكوين تنظيمات ليرسي بها الحقوق والسلام محل الاحتصاب والحروب ، ولكن بدون فائدة ، وكأنما هو قد أصبح أكثر ضراوة من الحيوان ، وبطريقة أكثر ذكاء ، وأعظم تخريباً وقتيلاً وأفتراساً .

ثم يعود المؤلف الى الحديث عن ايدولوجية القرن التاسع عشر ، وكيف أن التصنيع قد أدى الى تكالب الناس على الماديات ، وتخليهم عن المثل ، وحل محلها منطق غريب بقول « القوة هي التي يجب أن تسيطر » . ويفسر بذلك مثلاً بالفاشية والنازية والستالينية التي أدت الى القتل والكتب وأعمال العنف بحجة أن ذلك سيؤدي الى مستقبل أفضل ، وباسم هذه ايدولوجيات المتعصبة ظهرت المنصرفة ، واغتصبت حقوق الناس وأرتكبت الجرائم ، وتتلث الحريات .

ويحلل المؤلف شخصية الفرد والمجتمع في العصور المختلفة ، ويعزو سلوك الإنسان المادي

في العصر الحديث الى ظهور الآلة ، فلقد أصبح جزءاً منها ، وبعيداً لها ، فهي التي تدفع له بما يتطلع اليه من مكاسب مادية ، دون أن يكون للماطفة في حياته نصيب ، وهكذا أصبح الإنسان في هذه المجتمعات المتقدمة والمتصارعة بمثابة ريشة في مهب الرياح ، اذ لا بد أن يخضع لأحكام توجهه وتسيطر عليه ، ثم عليه أن يفعل كما يؤمر ، ويدخل في ذلك أيضاً علماء هذه الدول ورؤساؤها لأنهم سببهم - يتعرضون لضغط قوى داخلية وخارجية تحد الى حد ما من حريتهم ، ولقد أصبحت العلاقات بين الناس علاقات مصالح وماديات ، وليس بدافع من الحنين والانسانية والتعاطف .

ثم يتعرض المؤلف لنظم الدول الشيوعية ويقول أنها تقوم على التضحية بالفرد من أجل المجتمع، وهذا سيؤدي حتماً الى انتزاع الحرية الفردية لجعل حياة الإنسان مليئة بالضوف وعدم الاطمئنان ، فقد يكون الفرد هو الضحية المقبلة لأجل صالح المجموع ، وهذا ما يحدث بالفعل في الدول التي تتسلط عليها الدكتاتورية.

ولا شك في أن المدينة الحديثة قد خلقت كثيراً من الأمراض النفسية والعصبية ، فكلمنا زاد التقدم، زادت هذه الأمراض، ثم يشرح المؤلف ذلك مستنداً الى الآراء والنظريات الكثيرة التي ظهرت، ويخرج بعد ذلك على الفلسفة الوجودية التي انبثقت في الغرب ، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، وهي فلسفة تضع حرية الفرد فوق أي اعتبار آخر ، وقد يكون ذلك نتيجة طبيعية لتعمر الإنسان على القيود التي وضعتها المدينة حول عنقه ، وفي فكره ، ويناقش هذه الفلسفة وينقدها ، ويوضح مآلها وما عليها ، ويربط بينها وبين حركات التمرد التي ظهرت بين المراهقين عندما وجدوا أنفسهم يعيشون في مجتمع خال من الأهداف والقيم النبيلة، ولهذا فإن المدينة - رغم مظهرها البراق - في باطنها عفونة ، ولا بد من صراع وتغيير ، ولكن أحداً لا يستطيع أن يتنبأ بمدى هذا التغيير ، ويبدو أن التغيير المستمر قانون أساسي من قوانين

يكفي ان تكون لديه الحرية ليسافر ، ولكن عليه ان يحصل على المال اللازم لشراء تذكرة السفر .. ولهذا فان أكبر قدر من الحرية الشخصية المتمشية مع التقدم الصناعي - الذي يخلق هذه الحرية - والنمو الاجتماعي يمكن التوصل اليها بوضع كل الامور الهامة موضع التخطيط السليم ، وليس تركها لتسير في عملية تضخم وتعدد بدون ضابط او رابط .

ويتناول بعد ذلك ابعاد الصراع الايديولوجي بين الشرق والغرب ، ويعيب على الدول الشيوعية حدها من الحرية الشخصية ، ويدكر ان روسيا قد مرقت معسكرات الاعتقال والعمل الاجباري ونظام البوليس السري قبل ان تعرف الشيوعية ، وكذلك كان الحال في الصين قبل ثورتها الأخيرة ، ولهذا فان التقاليد التي نشأ عليها الناس لا يمكن تغييرها بين يوم وليلة ، بل ذلك يحتاج لقرون طويلة من الصراع ليعرف الناس معنى الحرية ، ويضرب مثلاً بانجلترا التي ارسمت قواعد حكمها على ديمقراطية سليمة ، ولكن بعد صراع دام مئات السنين بين الحاكم والمحكوم .. وينتقل مرة اخرى ليهاجم النظم الشيوعية ، ويرى ديكتاتوريتها ، ويشير الى أحداثها الدموية في بولندا والمجر ولا ننسى ان المؤلف كان معتقلاً في أحد معسكرات العمل الاجباري (بان حكم ستالين) .

ويحاول المؤلف ان يعقد مقارنة بين نظم المجتمعات الانسانية ونظم الخلايا في الخنق ، فهذه تلك تتأثر بالظروف المحيطة ، وقد يحدث التكيف في كليهما ليسابرا ظروف الحياة ، او قد لا يحدث ، فيؤدي هذا هذا الى امراض عصبية ونفسية تصيب الفرد او المجتمع ، ولكن البشر أكثر تكيفاً بالظروف دون ان يتنبهوا الى ذلك .. وينتقل الى الحديث عن التخطيط الاجتماعي وكيف يكمن ان نتقبله قبولاً حسناً لو وضعنا في اعتبارنا شيئين ، اولهما : الديمقراطية بمعناها المريض ، وهذه

الطبيعية ، وان المجتمعات البشرية ليست محصنة ضد هذا القانون ، ولهذا نراها في حالة غير مستقرة ، لان الاستقرار يعنى الجمود والتوقف (واحسن ما تقدمه تعليقاً على ذلك تلك الآية الكريمة « **والولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض** »)

وينتقل المؤلف الى الفصل العاشر وتحت عنوان « **تخطيط ام تخبط** » يوضح لنا بعض معالم العصر القادم ، ويقدم بعض الآراء لينتقد بها - على حد تعبيره - الفرد من برائن هذا الاضطراب الهائل الذي تمتد اذرعه ولوااسه لتخبط بكل انسان يعيش في مجتمع صناعي متقدم ، ولا يمه الا المال والمنفعة الدائبة دون اعتبار للجانب الانساني .. فهو يطالب مثلاً بضرورة التخطيط للمستقبل في الدول ذات الصناعات الكبيرة والمتعددة - خصوصاً الدول الرأسمالية ، لان عدم التخطيط قد يؤدي الى ازدهار كبير قد تنجم عنه تكة اقتصادية كالتى حدثت مثلاً في عام ١٩٢٩ . ثم يتعرض للتوتر الدولي الناتج من سياسة عدم نزع السلاح او الحد من انتاجه ، خصوصاً وان الدول الكبيرة تبنى جزءاً من اقتصادياتها على تصنيع الاسلحة وببعضها .. ثم يناقش أهمية التخطيط المركزي للاقتصاد على مستواه الدولي او ربما على مستواه العالمي ، ثم يعود ويشير الى الآراء التي تقول ان هذا قد يخضع الانسان لقيود القوانين وتسلط أحكام الدولة ، ويؤدي الى التحجر وعدم التحرر ولكن ذلك - في رايه - لا يعنى شيئاً بقدر ما يعنى ان التخطيط المركزي سيؤدي الى نوع الازدهار، ذى الابعاد المتناسقة .. ويحاول ان يضرب لذلك مثلاً بحياة الفرد ، فلكي يخطط هذا الفرد لحياته لايعني انه يضع نفسه في القيود ، بل ان التخطيط سيؤدي الى انتظام حياته الفكرية والاقتصادية والمعيشية وهذا يعطيه شعوراً بالحرية الشخصية ، اذ ليس يكفي ان يكون حراً ليفكر ويتكلم كما يحب بل الأحرى به لكي يمارس حرية الكلام ان يكون لديه ما يقوله من ادراك وحكمة ، وليس

الطبيعية واستخدامها بكفاءة نحو الوضوء إلى الفهم العميق ، والسيطرة الحكيمة على البيئة التي نعيش فيها ، وتوجيهها إلى انسداد الجنيح من طريق المشاركة الفعالة بين الشاكر والمؤتقني والفنان والعالم للطبيعي ، فالغزوة الجميلة مثلاً تعبر من روابط قائمة في العالم

الطبيعي ولا تقل في أهميتها من معادلات عالم الطبيعة، ولهذا كان من الواجب أن نضع العلوم الانسانية والطبيعية في نفس المستوى لكي نفهم أنفسنا ونفهم العالم الطبيعي من حولنا ؟ وبهذا تستطيع الإنسانية أن تتطور في مشوارها الطويل من « المرحلة » التي تعيش فيها الآن إلى النظام الذي سيظهر في المستقبل البعيد ، ولا شك أن الإنسان سيتعلم من أخطائه، ويصبح أكثر إدراكاً وحكمة .

ويدلل المؤلف على وجهة نظره بالقوانين الطبيعية التي تسري في الكون ، فالإنسان يخضع لهذه القوانين كما تخضع لها كل الموجودات .. وهو لم يظهر بفعله المدرك على هذا الكوكب بين يوم وليلة ، بل جاء نتيجة لعملية من التطور استمرت حوالي اثني مليون عام ، وكانت هذه العملية تسير من « المرحلة » إلى نظام اعقد فأعقد فاعقد .. بدأت بجزيئات غير عضوية مشتقة ، ثم تحولت إلى جزيئات عضوية بسيطة لتتفاعل مع بعضها ملايين السنين ، وتنتكون منها في النهاية جزيئات عملاقة ، وتجمعت هذه الجزيئات بطريقة ما في بدايات خلوية بدائية ، ثم تطورت إلى خلايا حقيقية ، والخلية نظام معقد يتبع قوانين الطبيعة والكيمياء ويتأثر بالظروف السائدة لتحديد الطفرات في الخلايا (أي التأثير المستمر في مكوناتها) ، وقد تكون الطفرة حسنة لتبقى ، أو سيئة فتزول ، وأصبحت الخلية هي الوحدة الأساسية التي تشكلت منها مخلوقات اعقد فأعقد حتى ظهر في بعضها بدايات جهاز عصبي (مع أجهزة أخرى بطبيعة الحال) .. بسيط في البداية ، ومعقد في النهاية ، وبالغ التعقيد في الإنسان ليكون آخر حلقة من حلقات التطور

لا تتواجد - كما يجب - في إطار الدول الصناعية الكبيرة تحت الظروف السائدة الآن ، وثانيهما : لو حدث هذا التخطيط الديموقراطي السليم ، فسيكون بعيداً عن واقع النظام الاجتماعي وفي فقرات طويلة يحل هذين الأمرين بمعايير معروفة وليس فيها جديد .

وفي الفصل الحادي عشر بعنوان « مبدأ التقدم » يتحدث المؤلف من التطور الذي ينتظر الإنسان نتيجة لدنيته الحديثة .. أن الدوافع التي تدفع الإنسان لكي يكذب ويسعى إلى رفقه إنما هي محاولات ليرفع مستوى معيشته إلى الدرجة التي تحفظ عليه كرامته ، وهذا أمر طبيعي لا غبار عليه، ولكن أن يصبح الدافع الأول للإنسان - خصوصاً في المجتمع الغربي الرأسمالي - هو جمع المال حتى يصبح أكثر مالاً ورفاهية ، فذلك هدف ليس له معنى إنساني .. أن الهدف الحقيقي الذي يجب أن نسمى إليه هو أن نجعل كل سكان هذا الكوكب في المستوى اللائق بحياة الإنسان ، وقد يبدو هذا الكلام غريباً خصوصاً إذا عرفنا أن أكثر من ثلثي سكان العالم يعيشون في حالة من الفقر وسوء التغذية ، إلا أننا لو أخذنا في الاعتبار تحديد النسل ، وتوجيه الأموال التي تصرف على إنتاج السلاح إلى تعمير هذا الكوكب والبحث من موارده المدفونة واستخدام الطرق التكنولوجية الحديثة في إنتاج كل ما يسعد البشرية ، ثم توزيع الثروات بين الدول بالعدل ، لكان من المحتم أن نعلم السعادة ، ولن يتم كل هذا إلا بالبحث عن إيديولوجية جديدة يؤمن بها كل الناس .. إلا أن المؤلف لم يقدم لنا ما يستحق الذكر من هذه الإيديولوجية التي ستجعل كل الناس سعداء ، ولكنه يعود ويذكر أن هناك فرقاً من الناس لا يؤمن بهذه الفكرة ويجدها مثالية إلى أبعد الحدود ، وقد لا يصل الإنسان إلى السعادة التي يتشدها .. فمنذما يحصل على كل متطلباته من الحياة كان علينا أن نسأل : ما الذي يعيش من أجله بعد ذلك ؟ .. والجواب : لكي تنفرغ لتنمية ملكاتنا

وفي النهاية وتحت عنوان «مؤشرات نجوء»

ويعود المؤلف ليتحدث عن ضرورة التحول في:

كما نراه الآن .. ولا شك ان الصراع قد حدث بين ملايين الأنواع من المخلوقات التي ظهرت وان البقاء في هذا الصراع كان للأكفأ والأقوى ، فانقرضت أنواع كثيرة ، وبقيت الأنواع الأكثر صموداً ، ولكن الصراع لا يزال بينهما مستمراً حتى يومنا هذا في الأرض والماء والغابة . وكأننا الحياة قد جابت تعيش على الحياة (وهو يعني ان الكائنات تعيش على بعضها ، فيأكل القوي الضعيف ، والكبير الصغير) .

وعندما ظهر الإنسان البدائي نهاية سلسلة التطور ، تطورت أفكاره وعاداته - رغم أن الصفات الزاينية للإنسان القديم تختلف عن صفات إنسان هذا العصر - وذلك يعني أن التطور كان حضارياً ، فظهر العقل المدرك على هذا الكواكب كان بداية لعهد جديد في تطور الحياة الطويل .. وأن احسانه بوجوده ، وإدراكه وقوِّعه بما يتواجد حوله في بيئته يمكن تشبيهه بمرآة ترى الطبيعة فيها نفسها لأول مرة (من خلال الإنسان) . . . ولقد حرر العقل نفسه من الروابط التي سارت فيها العمليات التطورية القديمة والبليئة ، وأصبح قادراً على التحكم في تطوير نفسه بسرعة متزايدة ، ولهذا فمن المتوقع أن تحدث تغييرات جذرية ، في طرق الحياة ، كما يظهر أمامنا الآن أنه غير طبيعي . قد لا يكون كذلك بالنسبة للأجيال القادمة . . . أما إذا ما كان الإنسان سيصل في النهاية إلى حيوان أكثر ذكاء ، وأسمى في درجات الوعي والإدراك ، وأعمق في التفكير والتعقُّل من إنسان العصر الحالي الذي يسخر الطاقات ، ويغزو الكواكب ، ويفسر القاتل الإمبروجينية . . الخ ، فهذا شيء لا نستطيع تتبُّع به على وجه الدقة ، ولكن مما لا شك فيه أن الكثير والتطور سيسهم إن شاء الله في ما بدأنا العظم ، وسوف يتفكر

بأمثلة كثيرة ، ويشير الى ربط العلم بالدين أو العقيدة أو فصلهما ، ويتحدث عن التصادم الذى حدث بين العلماء والكنيسة في بداية عصر النهضة ، ولا بد - والحال كذلك - أن تتطور نظرة رجل الدين بتطور روح العصر ، حتى لا يهجر الناس أديانهم ومعتقداتهم ، فللمعلم قوة سحرية على العقل ، وهو الذى يخاطبه ، ثم نراه يقارن العلوم التجريبية بالعلوم النفسية والنظم الاجتماعية ويطالب أيضاً بتطويرها .

ويناقش المؤلف الآراء المختلفة من معنى رفاهية الشعوب ، فالدول الأكثر تقدماً هي الأكثر رفاهية ، إلا أن ذلك قد يؤدي - على المدى الطويل - إلى كسلها واضمحلالها (كما حدث في الحضارات القديمة مثلاً) . ثم يناقش الرأى الذى ينسب إلى مساواة الدخل أو توزيع الثروة بالتساوي بين كل الأفراد رغم تفاوتهم في أهمية الأعمال التى يؤدونها، ولا شك أن ذلك - كما يقول - سيؤدي إلى فقدان روح المنافسة خصوصاً بين أفراد الطبقة المتوسطة من المثقفين والخبراء ورجال العلم ، وهؤلاء يمثلون الأمن ما في المجتمع ، وهم صلب الدول الحديثة ، ومن هنا فقد تسلط عليهم الحكم النازى والشيوعيون في الدول المحتلة ودمروا نشاطهم . . . هذا بخلاف الطبقة الأرستقراطية ذات العدد المحدود التى يمكن نزع سلطاتها لتصبح بدون حول أو قوة كما أن الطبقة الدنيا السائدة يمكن السيطرة عليها ما دامت بدون قيادة تلتف حولها .

ويتنقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن وفاهية مجتمعات المستقبل ذات الآلات الصناعية الضخمة ، والإنتاج الغزير ، ويشير مسألة وقت الفراغ (حيث ستكون ساعات العمل أقل) وهذا ما تحدث عنه في فصول

التخصصات الدقيقة في فروع العلم المختلفة ، ثم تشابه هذه التخصصات في مجالات محددة ويغرب لذلك مثلاً بعلم السيبرنتيقا الذى ظهر حديثاً ويضم تحت لوائه فروع علوم الفيزياء والبيولوجيا والسيكولوجيا والمنطق وغيرها . . ولا بد من إيجاد وسيلة فعالة لكى تصنف هذا السيل الجارف من المعلومات التى تنتشر في عشرات الآلاف من المراجع والمجلات العلمية (مما يذكر هنا أن عدد هذه المجلات يزيد الآن على ٢٥ ألف مجلة علمية متخصصة) ، ولهذا كان لا بد أن تلجأ إلى العقول الإلكترونية لتسجل فيها تراثنا الفكري، فقرأه كتاب مثل هذا (يقصد كتابه الذى يضم ٢٢٤ صفحة) لا تستغرق أكثر من دقيقة واحدة بواسطة العقل الإلكتروني في حالة ما إذا استطعنا تخزين ما به من معلومات على شريط مغناطيسى ، ومن هنا تظهر لنا أهمية هذه العقول في تخزين المعلومات وتصنيفها حتى يمكن لرجل العلم أن يحصل من هذه العقول على ما يشاء من معلومات محددة في ثوان أو دقائق بدلاً من ضياع مجهودات هائلة في البحث من مراجع بحثه بالطريقة القديمة - طريقة الكتب والمكتبات المكسدة بأعداد ضخمة من المجلات والمجلدات ، ولهذا فإن المستقبل يشير بإمكان تسجيل كل معارفنا في تلك العقول (**الواقع أن هناك الآن جامعات تسير على هذا التوالى**) .

بعد هذه المكتبات المخزونة في العقول الإلكترونية يتحدث المؤلف من العلم الآلى الذى بدأت بشائره تظهر . . صحيح أن فكرة هذا العلم فكرة لا تتراح إليها نفوسنا ، إلا أنه سيكون أكثر ثقة وأكفا عملاً . . ثم يؤكد على ضرورة الربط والموازنة بين العلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية ، ويدلل على أهمية ذلك

حدث في الحروب الصليبية ويقول : انه لمن المشكوك فيه جداً ما اذا كانت المسيحية ستبقى اذا لم تحمها سيوف فرسان القرون الوسطى، والمؤلف هنا يتجنى على الحقيقة ، لان الاسلام لم يقم بغزو دول القرون الوسطى بل المسيح ان الغرب هو الذى غزا الشرق بحجة المحافظة على مقنمات المسيحية في فلسطين، ولهذا فان زعمه هذا باطل من اساسه .

وفى النهاية يشير المؤلف الى ان زيادة حركة المواصلات والاتصال المستمر المفتوح بين الناس في الدول المختلفة سيؤدي الى تلاطم الشعوب، وعندئذ قد تختفى تلك النعرة القبلية ، او التعميب للانسان أينما وجد ، ولقد ظهرت لمحات من الفكرة التي تنادي بذلك ، ولكنها هوجمت بحجة انها ستؤدي الى اضطلال الاوطان . ثم يقول ان هذه اللمحات قد تكون صحيحة ونحن المخطئون ، ثم يتحيز لفكرة الوطن العالمي الواحد ، ويعترف بانها فكرة صعبة التنفيذ ، وقد تدلل بمزيد من تهئية النفوس والحث على ان جميع البشر اخوة ، ولا بد ان يسود بينهم التعاطف وتنتشر المحبة .

ويختتم كتابه بقوله : ان المستقبل مجهول ، ولكن هناك شيئاً واحداً مؤكداً : ان تكون ردة الى الخلف ولا استقرار دائم ، فلقد انسلخ الانسان من الطبيعة وقوانينها منذ زمن طويل ليعيش على هواه ، ولهذا فلعلى ان يواجه هذا الكون ، ويبحث من طريقة للحياة تلائم وضعه الراهن . . ولقد خطا الانسان خطوات قليلة في طريق طويل ملء بالخطا والتحديات، ولقد كبا وهفا هفوات كادت ان تهوى به الى الدمار ، ولكن العقل الناشئ لا يزال يتقدم دائماً الى الامام لينجز قدره المحتوم ، وعندئذ

رى سابقة . . ويعود الى مناقشة توزيع روة - مرة أخرى - بين سكان هذا الكوكب، ه من الواجب على الدول الغنية ان تساعد ول الفقيرة والتنمية وان تأخذ بيدها بدلاً سلب ثرواتها ، ويشير الى ان امتلاك الرجل يرضى للآلات ومن ورائها الثروات ليس دليلاً ، انه أكثر ذكاء وكفاءة من غيره ، بل ان له ظروفًا ساعدته على ذلك ، مثل الوضع خرافي ومنايع المواد الخام والارض الواسعة ل يمتلكها ، ولكنه يعود ليؤكد ان من اسباب من مستوى المعيشة في الدول النامية التزايد شمر في عدد سكانها ، وان هذه الدول تطيع ان تعزز تقدمًا وثروة لو انها استطاعت تخطط لتحديد النسل ، وبهذا يرتفع شوى المعيشة بين افرادها . . ثم يناقش ه ان الرعاية الصحية وتقدم العلوم الطبية اتقنا كثيراً من الازواح - خصوصاً بين لقال في الدول الفقيرة والتنمية ، مما أدى مشكلة تكديس السكان في زمن قصير .

وينتقد المؤلف بشدة مشكلة التفرقة صرية ويدحضها ، ويناقش تكديس الأسلحة وية وميزان القوى بين الشرق والغرب ، عذر من نشوب حرب نووية لخطا غير مقصود، لما يطالب الشعوب - خصوصاً مفكرها - تضغط على حكوماتها للتخلص من أدوات مار او التوقف من انتاجها ، ولقد تبني بعض كرين الغربيين هذه الفكرة ، ولكن المؤلف ه عقدة مبهمة من الدول الشيوعية وعلى هـا روسيا والصين (نتيجة لاعتقاله قبل ه) ، ويخشى ان يخدع الشرق القرب في يات نزع السلاح ، مما قد يؤدي الى انتشار كم الشيوعي ، ويعود ليذكرنا بالمذابح التي نت في الجمر على ايدي الروس ، ويعدد فشة طويلة لهذا الوضع يفرط مثلاً بما

قد يحدث أحد أمرين : أما أن يندفع ليغزو النجوم ، وأما أن يعود إلى طبيعته الحيوانية ، وليس هناك حل وسط !

• • •

ويتعمق فيها بدلا من هذا السرد الذي يتخذ أسلوبا أنشائيًا قد يكون في بعض الأحيان مملًا ، خصصا وأن في الأفكار تكرارا ، وأن اختلفت طريقة التعبير ، كما أن هناك بعض الأخطاء المطبعية ، ولا شك أن المؤلف قد بذل مجهودا كبيرا في تجميع هذه الأفكار وربطها بطريقة غير محكمة أحيانا ويدل ذلك على أنه حديث عهد بالتأليف ، أما آرائه فهي تميل إلى النصيحة أو الموعظة بدلا من خضوعها للدراسة فيها جادة وأصالة ، ومع ذلك فالكتاب يخوى فصولا شيقة تستحق القراءة .

مما سبق تقديمه يتبين أن المؤلف قد تطرق إلى مواضيع كثيرة ومتشعبة ، ويكفى أن يكون كل موضوع منها نواة لكتاب مستقل ، ولكنه حشر كتابه بعلوم أكثرها سطحي ومعروف ، وكان الأحرى بالمؤلف أن يركز على أحياء محددة



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

★ ★ ★

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الإصدار القادمة .

- (1) Crotty, William Y., *Public Opinion and Politics ; A Reader*, Holt, Reinhart ar Winstan, 1970.
- (2) Glemser, Bernard, *Man Against Cancer ; Research and Progress*, The Bodley Hea 1969.
- (3) Gottlib, Gidon, *The Logic of Choice*, George Allen & Unwin Ltd., 1968.
- (4) Lovejoy, David S., *Religious Enthusiasm and The Great Awakening* : Prentice-Ha Inc., N.J., 1969.
- (5) Nott, Kathleen, *Philosophy and Human Nature*, Hodder and Stoughton, 1970.
- (6) Oliver, Paul, (ed.), *Shelter And Society*, Barrie & Rockliff The Cresset Press, 1969.
- (7) Zuckerman, Sir Solly, *Beyond the Ivory Tower, The Frontiers of Public and Privi Science*, Weidenfeld and Nicolson, 1970.

★ ★ ★

العدد التالي من المجلة

العدد الثالث - المجلد الثالث

أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر

قسم خاص من الاتجاهات الحديثة

في الرواية المعاصرة

بالإضافة إلى الأبواب الثلاثة

الخليج العربي	٥	ريال	٣	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريال	٢٥٠	المتاهرة	٢٥٠	مليار
البحرين	٤٠٠	فل	٢٥٠	مستوطنة	٢٥٠	مليار
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فل	٣٥	الجزائر	٤٠٠	مليار
اليمن الشمالية	٤٠٠	فل	٥	مستوطنة	٥	مليار
العراق	٣٠٠	فل	٥٠٠	مستوطنة	٥٠٠	مليار
لبنان	٢٠٠	فل	٥	مستوطنة	٥	مليار
الاردن	٢٠٠	فل	٥	مستوطنة	٥	مليار

مطبعة حكومة الكويت



